إلى

طه حسين

فى عيد ميلاده السبعين

دراسات

مهداة من أصدقائه وتلاميذه

أشرف على إعدادها

عبد الرحمن بدوى

دار المعارف بمصر

١٩٦٢

فهرس الكتاب

القسم العربي * | صفحات

---

* راعينا فى ترتيب المقالات تاريخ ورودها إلينا .

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. ع. م.

القسم غير العربى

Pages

تقديم

إلى العَلَم الشامخ فى الأدب المعاصر

إلى رائد النزعة الإنسانية فى الفكر العربى الحديث

إلى الأديب الذى فتح للأدب العربىّ آفاقاً عالمية

إلى المفكر الحر الذى ناضل بقلمه وعلمه وعمله من أجل رفع لواء الحرّية الفكرية فى مختلف مرافق الحياة الروحية

إلى القلب الكبير النابض مع المستضعفين ، الحانى على المحرومين ، الثائر للمعذَّبين والمضطهدين ، المنافح فى سبيل كرامة بنى الإنسان

إلى العقل المحيط بشتّى فروع الثقافة العالمية ، الداعى دعوة التحرر من أغلال التقاليد المتحجِّرة والقيم البالية ، العامل على تهيئة أسباب العلم والنور للناس أجمعين.

إلى الناقد الذى أنشأ شِرْعة قِيَمٍ جديدة ، وابتدع موازين للنقد النافذ إلى عمائق الآثار الفكرية والأدبية

إلى الساحر بفصاحة لسانه ونصاعة بيانه وعذوبة موسيقى أسلوبه وإيقاع كلماته ونبراته

إلى الدكتور طه حسين

يُهدى نفرٌ من أصدقائه ومريديه، العارفين بعظيم فضله وبالغ أثره فى الأدب والفكر بعامة ، والبعث الروحى العربى بخاصة — يهدون هذه الدراسات التى تدور حول موضوعات وفى ميادين للبحث كان له فيها جميعاً مكانُ الصدارة ، ومنزلةُ الملهِم الأكبر والفاتح لكثير من أغلاقها ، والمثير لعديدٍ من مشكلاتها ، والدارس الواعى المبين عن نواحيها الدقيقة والجليلة

كيف لا ، وهو الذى أدخل منهج النقد التاريخى الوثيق فى دراسة الأدب الجاهلى ، فزعزع المسلّمات التقليدية الموروثة فيما يتصل به ، وكشف ما فيه من انتحال وعما لهذا الانتحال من دوافع وأسباب، وبهذا وضع للنقد الفيلولوجى الأساسَ

المتين لكل دراسة فى هذا الميدان .

وهو الذى أنشأ أجمل ترجمة ذاتية عرفها الأدب العربى ، ويندر أن نجد ضريبها فى الآداب العالمية : دقةَ تحليلٍ ، وصدق تعبير ، وجمالَ بيانٍ ، وروعةَ تصوير .

وهو الذى أسهم بأوفر قسطٍ فى إيجاد القصّة العربية حتى استوت على النمط العالمى .

وهو الذى أضاء تاريخ صدر الإسلام بنظرات نافذة ولوامع وسوانح وضاءة لا تغنى عنها معطيات الوثائق ولا السرد المقتصر على ما فى الأسانيد .

وهو الذى سعى إلى نشر التراث الكلاسيكى ، واليونانى منه بخاصّة ، بين أبناء العربية حتى يكون عن ذلك إخصابُ روحى جديد للعقل العربى إيذاناً ببعث روحى جديد — فكان صنيعه فى هذا صنيع ارسموس بالنسبة إلى الآداب الأوربية فى عصر النهضة الأوربية ؛ ولكم بذل فى سبيل ذلك : إمّا بالنقل ، أو التحليل ، أو إنشاء الدراسات الكلاسيكية فى الجامعات المصرية ثم السهر عليها ودفع كيد الجاهلين عنها .

وهو قبل هذا كله الناقد الذى استطاع أن يرسم للأدب طريقه الصحيح ، وأن يتخذ سُلّماً للقيم جديداً سامقاً ، وأن يوجّه الأدب والنقد فى الاتجاه الأصيل الخصب الحىّ الذى من شأنه أن يدفع الإنتاج الأدبى العربى فى صدر الركْب العالمى وأن يرفعه إلى المستوى الإنسانى .

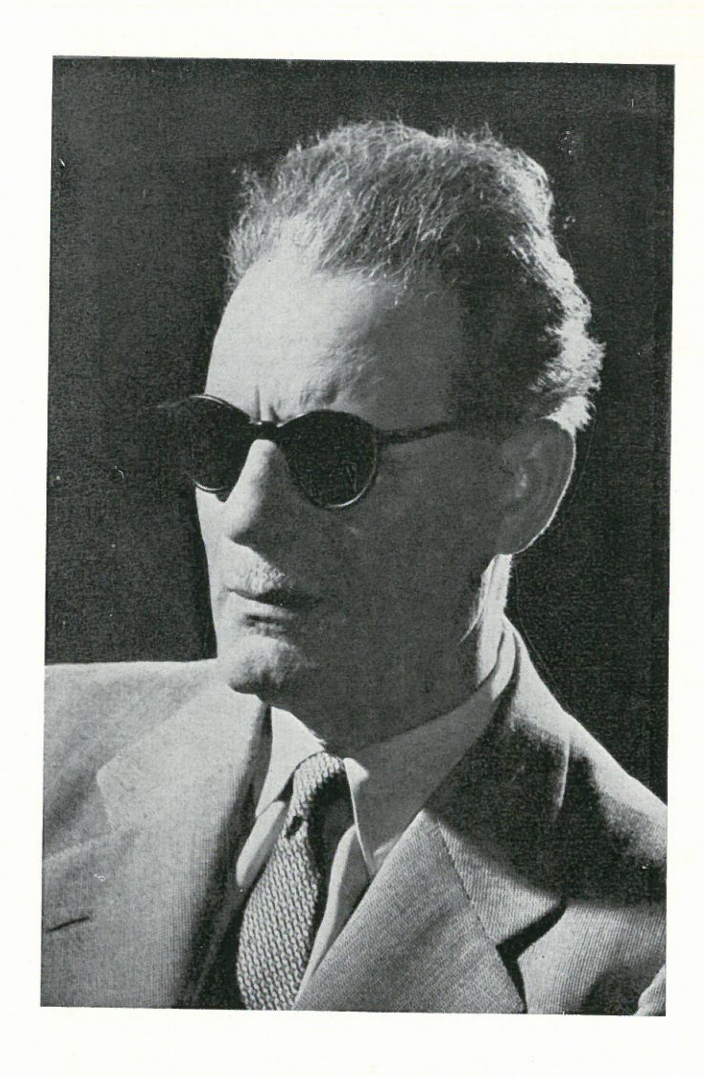
ولهذا أصبح الموقظَ الأكبر للعقل العربى

فباسم آلاف الآلاف من المثقفين

وباسم الباحثين والأدباء والمفكرين الذين يدينون لآثاره الروحية بالفضل كلَّ الفضل

يرفع أصحابُ الدراسات المودعة فى هذا السِّفْر هذه الهدية المتواضعة إليه بمناسبة عيد ميلاده السبعين — عرفاناً بالجميل ، وتقديراً لعقله الفذّ وقلبه النبيل .

عبد الرحمن بدوى



الدكتور طه حسين

الدكتور طه حسين
لوحة حياته

١٨٨٩ : ولد طه حسين فى ١٤ نوفمبر سنة ١٨٨٩ فى عزبة « الكيلو » ، وتقع على مسافة كيلومتر من « مغاغة » بمحافظة المنيا بالصعيد الأوسط ، وكان والده حسين على موظفاً فى شركة السكر التى كانت تملك أراضى الدائرة السنية فى تلك المنطقة ، وأنجب ثلاثة عشر ولداً سابعهم طه حسين .

١٨٩٥ : كُفَّ بصره : « أصابه الرَّمَد ، فأهْمِل أياماً ، ثم دُعِي الحلاّق فعالجه علاجاً ذهب بعينيه » « الأيام » ج ١ ص ١٢٠

١٨٩٨ : حفظ القرآن الكريم

١٩٠٢ : غادر قريته وتوجه إلى القاهرة طلباً للعلم فى الأزهر . وبعد أن أدّى امتحاناً فى القرآن انتسب إلى الأزهر ، وحضر دروس المبتدئين ، واستمر على ذلك ثلاث سنوات . وسمع آخر درسين ألقاهما الشيخ محمد عبده فى الأزهر فى غضون شتاء سنة ١٩٠٥ م .

١٩٠٥ – ١٩٠٧ : حضر دروس المتوسطين فى الفقه والنحو .

١٩٠٧ : بدأ الدروس مع الطلبة المتقدمين ، فحضر دروس الشيخ محمد بخيت (الذى أصبح فيما بعد مفتياً للديار المصرية) فى الفقه الحنفى ؛ وحضر دروس الشيخ محمد حسنين العدوى فى المنطق ؛ ودروس الشيخ محمد مصطفى المراغى فى التوحيد ، وكان يقرأ مع طلابه كتاب « الخريدة » ؛ وحضر ودروس أصول الفقه على الشيخ محمد راضى . وهذا الشيخ يلقى دروسه فى بيته بعد أن أخرج من الأزهر ، ويدرّس لطلابه « مُسَلَّم الثبوت » فى أصول الفقه ، « وسُلَّم العلوم » فى المنطق . وقرأ « إيساغوجى » فى المنطق على الشيخ عاشور الصِّدْفى ، وكتاب « التهذيب » على الشيخ

محمد حسنين العدوى . وحضر « شرح ابن عقيل على الألفية » على
الشيخ دراز . وكان قد بدأ فى المنطق « بإيساغوجى » وثنى « بشرح
الخبيصى » — على الشيخ العدوى هذا .

١٩٠٨ : بدأ يتبرم بالأزهر ، فلم يكن يحضر غير درس الفقه فى الصباح على الشيخ
بخيت ؛ ودرس الأدب على الشيخ سيد المرصفى : وكان فى البدء يلقيه
فى الضحى ثم ألقاه بعد ذلك فى المساء ، واستمر يقرأ عليه إلى أن مُنع
الشيخ سيد المرصفى من تدريس الأدب . واستاء منه شيخ الأزهر هو
وصاحبه أحمد حسن الزيات والشيخ محمود الزناتى ، فأظهر طردهم .
واستمر الطرد لمدة قصيرة ، إذ توسط أحمد لطفى السيد (باشا) لدى
الشيخ حسونة فأعيدوا . وكان يحضر أحياناً درس البلاغة فى شرح السعد
على « التلخيص » — على الشيخ عبد الحكيم عطا ، وفى الوقت نفسه يثابر
على التردد إلى دار الكتب .

١٩٠٨—١٩١٤ : وأنشئت الجامعة المصرية القديمة فى هذه السنة ، سنة ١٩٠٨ ، فاختلف
إليها طه حسين منذ البداية . فسمع دروس أحمد زكى بك (باشا) فى الحضارة
الإسلامية ودروس أحمد كمال (باشا) فى الحضارة المصرية القديمة ،
ودروس إجناتسيو جويدى Ignazio Guidi فى أدبيات الجغرافيا والتاريخ . وكان
الأستاذ جويدى يدرّس بالعربية ، ولضعف صوته كان له معيد يردد ما يقول .

وعدل جويدى عن المجىء إلى مصر ، وجاء ليتمان Enno Litmann لتدريس
اللغات السامية فدرّس السريانية وأصول العبرية والحبشية . ثم جاء نلّينو
سنة ١٩١٠—سنة ١٩١٣ وقد درّس أولاً تاريخ الفلك عند العرب ، ثم تاريخ الأدب
العربى . كذلك درّس له سانتلاّنا تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وكان له فى نفسه
أثر عميق لا يزال يذكره بالتقدير والإجلال . وكان يصحب سانتلاّنا إلى بعض
دروس الأزهر ، فحضر معه درساً فى التفسير كان يلقيه الشيخ سليم البشرى ، وكان مرة
يفسّر آية : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا
ما كانوا ليؤمنوا إلاّ أن يشاء الله » (سورة الأنعام آية ١١١) ، فاعترض الدكتور طه
على تفسير الشيخ قائلاً : إن هذا جبْريّة مطلقة . فقال الشيخ البشرى : من أين

تعلمت هذا الكفر ؟ من أساتذتك الإفرنج ؟ ! فحيّاه سانتلاّنا على السكوت .
وكان يدرّس الفلسفة الإسلامية قبل سنتلانا الأستاذ محمد سلطان .
كذلك حضر دروس الأستاذ ميلونى فى تاريخ الشرق القديم ، وخصوصاً تاريخ
بابل وأشور وشومر ، وقد توفى ميلونى فى مصر ؛ ودروس الأستاذ ماسينيون سنة
١٩١٢ — سنة ١٩١٣ عن الاصطلاحات الفلسفية .

وكان قد بدأ تعلم اللغة الفرنسية منذ سنة ١٩٠٨ ، فلما استأنس من نفسه قدرة
على متابعة الدروس التى تلقى بها ، حضر دروس الأدب الفرنسى التى كان يلقيها
الأستاذ لوى كليمان Louis Clément ، وكان أستاذاً فى جامعة ليل Lille وانتدب
للتدريس فى الجامعة المصرية آنذاك .

واستمع إلى دروس الجغرافيا التى كان يلقيها إسماعيل رأفت ، ولم يدرّس
لطلابه غير أفريقية الغربية وبعض جزر المحيط .

وفى تلك الأثناء كان يحضّر رسالة للدكتوراه ، ولم يكن التقليد قد جرى بعد بأن
يحضرها تحت إشراف أستاذ ، فحضرها بنفسه وقدّمها ، فنوقشت بين يدى الجمهور
فى ١٥ مايو سنة ١٩١٤ ، وكان أعضاء لجنة الحكم على الرسالة هم : الشيخ محمود
فهمى والشيخ محمد الخضرى والشيخ محمد المهدى . ورأى الأوّلان منح صاحب
الرسالة درجة فائق ، وأبى الشيخ محمد المهدى ، ذلك لأن الدكتور طه كان قد قال
فى الرسالة : « وزعم شيخنا محمد المهدى . . . » فأسرّها فى نفسه ، وعارض فى
منحه تلك الدرجة ، ومُنح الدكتوراه بدرجة جيد جداً .

وهذه الرسالة : « ذكرى أبى العلاء » كانت كما قال الدكتور طه فى مقدمتها :
« أول كتاب قُدّم إلى الجامعة ، وهو أول كتاب امتُحن بين يدى الجمهور . وهو
أول كتاب نال صاحبه إجازة علمية منها (أى من الجامعة) » . لكن الكتاب
لم ينشر فوراً ، بل نشر فى العام التالى ، نشره عبد الحميد حمدى ، سنة ١٩١٥
وطبعه فى مطبعة الواعظ . وكان لهذا الحدث أثره البعيد فى الأوساط العلمية كلها
لأنه أول رسالة دكتوراه منحتها الجامعة المصرية .

وكان بسبيل أن يحدث ضجة لولا أنها أميتت فى المهد . ذلك أن أحد أعضاء
الجمعية التشريعية ، وهو عبد الفتاح الجمل عن بورسعيد ، قدم سؤالاً فى الجمعية

التشريعية وطالب بحرمان طه حسين من حقوق الجامعيين لأنه ألف كتاباً فيه إلحاد وكفر ، هو هذه الرسالة . وكانت الأسئلة تقدم أولاً إلى رئيس الجمعية التشريعية ، وكان يومئذ سعد زغلول ، فأحضر صاحب السؤال وأقنعه بالعدول عن سؤاله لما يترتب على ذلك من ضرر سيمتد إلى الأزهر أيضاً ولن يقتصر على الجامعة ! فماتت هذه الحركة فى مهدها .

١٩١٤ : وقررت الجامعة إيفاده فى بعثة إلى فرنسا . وكان من المقرر أن يسافر فى ٢ أغسطس ، لكن لما قامت الحرب العالمية الأولى فى يوليو أجِّل سفره كما أعيد بعض الطلاب الذين كانوا يدرسون فى أوربا . ثم أذن له بعد ذلك بالسفر ، فسافر فى نوفبر سنة ١٩١٤ على ألاّ يذهب إلى باريس لقربها من ميدان الحرب . فسافر إلى مونپلييه .

وهنا فى مونپلييه اهتم خصوصاً بدراسة اللغة الفرنسية وكان لا يحسن الكلام بعدُ بها ؛ كذلك حضر بعض الدروس فى جامعة مونپلييه : فحضر دروساً فى علم النفس على الأستاذ فوكو ، ودروساً فى الأدب الفرنسى وفى التاريخ الحديث . وبقى فى مونپلييه من نوفبر سنة ١٩١٤ إلى سبتمبر سنة ١٩١٥ .

١٩١٥ : وأفلست الجامعة المصرية ، فقررت إعادة مبعوثيها . فعاد الدكتور طه ، وبقى فى مصر بضعة أشهر ، حدث فى أثنائها أن اختلف إلى درس للشيخ محمد المهدى ، فلم يرقه وأعلن رأيه هذا فى جريدة « السفور » ، مقارناً بين درس الشيخ المهدى ودروس أساتذة الآداب الفرنسية التى سمعها فى فرنسا . فاستشاط الشيخ المهدى غضباً ، وشكاه إلى مجلس إدارة الجامعة ، وحاول إصدار قرار بمحو اسمه من بين طلاب البعثة إلى فرنسا وكانوا بسبيل العودة ، لكن علوى باشا أصلحما بين التلميذ وأستاذه بواسطة على بهجت مدير دار الآثار ، فانتهت هذه الخصومة التى أوشكت أن تحرمه من العودة إلى فرنسا .

ثم تدخل السلطان حسين كامل لحل أزمة الجامعة فانصلح مركزها المالى ، وتقرر إعادة إيفاد مبعوثيها العائدين ، وقابلوا قبل سفرهم السلطان حسين ، وسألهم ؛ وسأل الدكتور طه سؤالا عن أول من أنشأ التعليم العالى فى مصر ، فلم يحر جواباً !

وهكذا عاد إلى فرنسا فى شهر ديسمبر سنة ١٩١٥ فذهب هذه المرة إلى باريس ، والتحق بكلية الآداب بجامعة باريس . واستمر يتابع دروس اللغة الفرنسية ، وبدأ فى دراسة اليونانية واللاتينية . وبدأ يفهم الدروس التى تلقى باللغة الفرنسية فحضر التاريخ اليونانى على جلوتز Glotz والتاريخ الرومانى على G. Block والتاريخ الحديث على سينوبوس Seignobos وحضر دروساً فى علم الاجتماع أولاً على إميل دوركهايم Emile Dürkheim الذى حضّر تحت إشرافه رسالة عن الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون . وبعد وفاة دوركهايم حضر على سلستان بوجليه Célestin Bouglé وهو الذى اشترك فى المناقشة مكان دوركهايم . كما حضر دروس كازانوفا فى تفسير القرآن ، وكان يلقيها فى الكولج دى فرانس Collège de France .

١٩١٧ : واستطاع الحصول على درجة الليسانس فى الآداب من السوربون فى سنة ١٩١٧ ، وقد حصل فى اللاتينية على ١٦ درجة من عشرين .
وحضر دروس شارل ديل Charles Diehl عن بيزنطة وعن العصور الوسطى ، كما حضر دروس لانسون Lanson فى الأدب الفرنسى .
وحضر دروس ليڤى بريل Lévy-Brühl عن ديكارت .

١٩١٧ : وفى ٩ أغسطس اقترن بالسيدة سوزان ، التى سيكون لها أثر ضخم فى حياته .

١٩١٨ — ١٩١٩ : وفرغ من رسالة الدكتوراه عن ابن خلدون ، ونوقشت فى يناير سنة ١٩١٨ . وكانت لجنة الحكم على الرسالة تتألف من بوجليه Célestin Bouglé و جستاف بلوك Block وكازانوفا Casanova

ثم عمل بعدها دبلوم الدراسات العليا فى مايو — يونيو سنة ١٩١٩ وكان موضوع رسالته لنيل هذه الدبلوم هو :

La loi de lèse-majesté sous Tibère d'après Tacite

واضطر من أجل ذلك إلى قراءة كتاب القانون المدنى الرومانى فى ثمانية أجزاء، وكتاب القانون الجنائى الرومانى فى ثلاثة أجزاء، وكلاهما تأليف مومسن Mommsen العالم الشهير المختص فى التاريخ الرومانى . وكان عليه أن يأتى بالنصوص فى أصلها

اللاتيني ليكشف عن مدى علمه باللاتينية . وقد حصل على درجة ممتاز على هذه الرسالة .

١٩١٩ : وعاد إلى مصر فى أكتوبر سنة ١٩١٩ فعين مباشرةً أستاذاً للتاريخ القديم (اليونانى والرومانى) ، واستمر فى هذا المنصب حتى سنة ١٩٢٥ .

١٩٢٥ : وفى هذه السنة ألحقت الجامعة المصرية القديمة بالدولة فأصبحت حكومية بعد أن ظلت أهلية من سنة ١٩٠٨ حتى سنة ١٩٢٥ ، فعين الدكتور طه حسين أستاذاً لتاريخ الأدب العربى فى كلية الآداب .

١٩٢٦ : وفى سنة ١٩٢٦ أصدر كتابه « فى الشعر الجاهلى » . فقامت ضجة هائلة ، أقوى عوامل إثارتها عوامل سياسية . فقدم أحد النواب الوفديين ، وهو عبد الحميد البنان ، استجواباً بشأن هذا الكتاب . واختلف أعضاء مجلس النواب ، وكانت الوزارة برئاسة عدلى باشا ، فهدد بالاستقالة ، فسوى الأمر داخل المجلس . ولكن ما لبثت الزوبعة أن ثارت خارج المجلس ، وقام ذلك العضو برفع الدعوى العمومية أمام النيابة ؛ وكان الدكتور طه متغيباً فى العطلة الصيفية فلما عاد وجد الخصومة على أشدّها فى الصحف وفى كل مكان . وأصدرت النيابة قرارها ، وانتهى الأمر إلى سحبْ كتاب « فى الشعر الجاهلى » من البيع .

١٩٢٨ : عين عميداً لكلية الآداب ، فأثار ذلك أزمة سياسية . كان على الشمسى وزيراً للمعارف وكان وفدياً ، فتدخل للحيلولة دون تعيينه لأن الوفديين كانوا يبغضونه لصلاته الوثيقة بالأحرار الدستوريين . وطلب إلى الدكتور طه أن يستقيل ؛ وحسماً للأمر قبل الدكتور أن يستقيل بشرط أن يعين أولاً ، فعُين يوماً وقع فيه بعض الأوراق ، وفى المساء قدّم استقالته . وأعيد ميشو Michaud الفرنسى .

١٩٣٠ : ثم انتهت مدة ميشو عميداً للآداب ، فاختارت الكلية الدكتور طه عميداً . ووافق على تعيينه وزير المعارف آنذاك ، مراد سيد أحمد ، الوزير فى وزارة إسماعيل صدقى الأولى . وبعد يومين طلب منه أن يستقيل من الحكومة ليصبح رئيساً لتحرير جريدة « الشعب » لسان حال حزب الشعب

الذى أنشأه صدقى باشا حديثاً . فرفض وآثر البقاء فى الجامعة . وألحوا عليه من قِبَل صدقى فى قبول رئاسة التحرير ، فأصرّ على الرفض ، وأسرّها صدقى فى نفسه .

١٩٣٢ : وفى هذه السنة حدثت الأزمة الكبرى فى مجرى حياته الخارجية . ففى فبراير سنة ١٩٣٢ كانت الحكومة تريد أن يمنح الدكتوراه الفخرية من كلية الآداب بعض السياسيين وهم : على ماهر وإبراهيم يحيى وعبد العزيز فهمى وتوفيق رفعت . فأبى الدكتور طه حفاظاً على مكانة الدكتوراه . ودعاه حلمى عيسى وزير المعارف آنذاك ، فأصرّ على موقفه . فعدلت الحكومة عن كلية الآداب إلى كلية الحقوق . ونتيجة لهذا الموقف قرر حلمى عيسى ، وزير المعارف ، نقله فى ٣ مارس سنة ١٩٣٢ إلى وزارة المعارف . فنفذ النقل ، ولكنه رفض العمل ، وتابع الحملة فى الصحف ، وحدثت ضجة هائلة فى الصحافة وفى الجامعة . وطلب إليه صدقى باشا التعاون مع حلمى عيسى فأبى وطلب إليه أن يعيده إلى منصبه فى الجامعة .

وهنا أوعز إلى أحد النواب ، وهو عبد الحميد سعيد ، فقدم استجواباً فى مجلس النواب ، أحدث ضجة فى المجلس ، فأعلن صدقى أنه سيتولى التصرف بنفسه فى هذه المسألة . وفى الغداة ، فى ٢٩ مارس سنة ١٩٣٢ ، أحيل الدكتور طه حسين إلى التقاعد .

وابتداءً من ٢٩ مارس سنة ١٩٣٢ لزم الدكتور طه حسين بيته ، إلاّ أن يكتب فى جريدة السياسة اليومية مجاناً ؛ وتولى حيناً رئاسة تحريرها فى أثناء غيبة محمد حسين هيكل .

١٩٣٣ : وفى مارس سنة ١٩٣٣ طلب إليه مصطفى النحاس أن يكتب فى جريدة « كوكب الشرق » التى كان يصدرها حافظ عوض ، فقبل . وكان ثمت ائتلاف بين الوفديين والأحرار الدستوريين ضد صدقى . ثم اختلف مع حافظ عوض بسبب امتناع هذا الأخير عن دفع الغرامة عن أحد الكتاب بعد أن حكم عليه وعلى الدكتور طه وهيكل بغرامة .

فاستقال من « كوكب الشرق » . واشترى امتياز جريدة « الوادى » وتولى الإشراف على التحرير فيها حتى ديسمبر سنة ١٩٣٤ .

١٩٣٤ : وفى ديسمبر سنة ١٩٣٤ ، وكانت وزارة نسيم قد خلفت وزارة عبد الفتاح يحيى المتممة لوزارة صدقى ، أعيد إلى الجامعة أستاذاً فى كلية الآداب . فاستأنف دروسه فى هذه الكلية بعد أن انقطع عنها منذ مارس سنة ١٩٣٢ .

١٩٣٦ : وفى مايو من هذه السنة عين عميداً لكلية الآداب ، واستمر فى العمادة حتى مايو سنة ١٩٣٩ . لقد أعيد انتخابه ، لكن الحكومة آنذاك — حكومة محمد محمود — لم ترض بإعادة تعيينه عميداً ، فاضطر إلى الاستقالة من العمادة والبقاء أستاذاً .

١٩٣٩ : وفى أواخر هذا العام انتدب مراقباً للثقافة فى وزارة المعارف ، واستمر كذلك حتى فبراير سنة ١٩٤٢ ، مع بقائه يلقى دروساً فى كلية الآداب .

١٩٤٢ : وعاد الوفد إلى الحكم فى ٤ فبراير سنة ١٩٤٢ فعينه نجيب الهلالى ، وزير المعارف ، مستشاراً فنياً لوزارة المعارف ، ثم انتدب مديراً لجامعة الإسكندرية فى أكتوبر سنة ١٩٤٢ ، واستمر فى هذين المنصبين حتى ١٦ أكتوبر سنة ١٩٤٤ .

١٩٤٤ : وفى ١٦ أكتوبر من هذا العام أحيل إلى التقاعد ، واستمر خارج المناصب الحكومية حتى ١٣ يناير سنة ١٩٥٠ .

١٩٥٠ : وفى ١٣ يناير سنة ١٩٥٠ عين وزيراً للمعارف فى الوزارة الوفدية ، واستمر فى هذا المنصب حتى أقيلت الوزارة الوفدية فى ٢٦ يناير سنة ١٩٥٢ إثر إحراق القاهرة فى ذلك اليوم

وفى أثناء توليه وزارة المعارف قرر مجانية التعليم الثانوى والتعليم الفنى منذ البداية؛ وحاول أن يجعل التعليم العالى مجانياً هو الآخر ، فأبى الملك آنذاك . كذلك حوّل عدداً هائلاً من المدارس الأولية إلى ابتدائية وأنشأ آلاف الفصول ، وكان شعاره أن التعليم ضرورى للناس ضرورة الهواء والماء ، فانتشر التعليم انتشاراً واسعاً جداً بفضله .

من ٢٦ يناير سنة ١٩٥٢ حتى الآن : انصرف إلى الإنتاج الفكرى الخالص ، وإلى ألوان النشاط فى المجامع العلمية التى هو عضو فيها : فهو عضو فى « مجمع اللغة العربية » بالقاهرة و « المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية » و « المجمع المصرى » ، وعضو مراسل لعدة مجامع وهيئات علمية فى الخارج . وحصل على الباشوية سنة ١٩٥١ ، وعلى وسام اللجيون دونير من طبقة جراند أوفيسيه ، وعلى الدكتوراه الفخرية من جامعة مدريد وجامعة كمبردج .

مؤلفاته

[سنقتصر هنا على ذكر الكتب ، وما أخرج من المقالات فى كتب . ويلاحظ أن الغالبية العظمى من مقالاته الأدبية قد جمع فى كُتب ، أما المقالات السياسية فتتجاوز كل حصر ولم يخرج منها شيء على هيئة كتاب . وسنتبع الترتيب التاريخى فى ظهورها] .

* * *

١٩١٤ : « ذكرى أبى العلاء » .

وهو رسالة الدكتوراه التى قدّمها إلى الجامعة المصرية سنة ١٩١٤ ، ونوقشت بين يدى الجمهور فى ٥ مايو سنة ١٩١٤ ونال بها مؤلفها شهادة العالمية ولقب دكتور فى الآداب من الجامعة المصرية . وقد طبعت لأول مرة بمطبعة الواعظ بمصر سنة ١٣٣٤ هـ (سنة ١٩١٥ م) فى ٤١٠ ص .

وطبع طبعة ثانية بمطبعة المعاهد بمصر سنة ١٩٢٢ فى ٣٨٤ ص دون تغيير .

وطبعة ثالثة بعنوان : « تجديد ذكرى أبى العلاء » فى دار المعارف سنة ١٩٣٧ فى ٣١١ صفحة .

وطبعة رابعة سنة ١٩٥١ ، ثم طبعة خامسة فى دار المعارف سنة ١٩٥٨ فى ٣١١ صفحة .

١٩١٧ :

Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun. Paris 1917 (Thèse de Lettres de l'Université de Paris).

وهى رسالة الدكتوراه التى قدمها إلى السوربون سنة ١٩١٧ ونال بها إجازة الدكتوراه من جامعة باريس . وقد ترجمها الأستاذ محمد عبد الله عنان بعنوان : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » . الطبعة الأولى سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٥ م بمطبعة الاعتماد ضمن منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر ، بالقاهرة . وهذه الترجمة تقع فى ١٦٥ ص .

١٩١٩ : « الظاهرة الدينية عند اليونان وتطور الآلهة وأثرها فى المدنية » — نشر ضمن كتاب « آلهة اليونان » . وطبع فى مطبعة المنار سنة ١٩١٩ م — فى ٩٦ ص .

١٩١٩ — ١٩٢٤ :

« دروس التاريخ القديم فى الجامعة المصرية » ، نشر بعضها فى « صحيفة الجامعة المصرية » بين عام ١٩١٩ و ١٩٢٤ ، وهى الدروس التى كان يلقيها فى الجامعة المصرية بعد عودته من فرنسا بوصفه أستاذاً للتاريخ اليونانى والرومانى القديم .

١٩٢٠ : « صحف مختارة من الشعر التمثيلى عند اليونان » . مطبعة الهلال بمصر سنة ١٣٣٩ هـ (سنة ١٩٢٠ م) .

١٩٢٠ — ١٩٢١ : « الواجب » — تأليف جول سيمون Jules Simon ، ترجمه عن الفرنسية طه حسين ومحمد رمضان . مطبعة الجريدة سنة ١٩٢٠ — سنة ١٩٢١ فى ٤ أجزاء : الأول فى ٨٦ ص ، والثانى فى ١٤٤ ص ، والثالث فى ٨٦ ص ، والرابع فى ١٠٤ ص .

١٩٢١ : « نظام الأثينيين » — تأليف أرسطوطاليس . ترجمه عن اليونانية . مطبعة الهلال فى ١٦٣ صفحة .

وأعيد طبعه فى دار المعارف (بغير تاريخ) فى ١٩٢ ص .

« روح التربية » تأليف جوستاف لو بون Gustave Le Bon ترجمه عن الفرنسية . مطبعة الهلال فى ١٦٣ صفحة .

١٩٢٤ : « قصص تمثيلية لجماعة من أشهر الكتاب الفرنسيين » المطبعة التجارية فى مارس سنة ١٩٢٤ فى ٢٦٣ ص . وكان قد نشرها من قبل فى « الهلال » من المجلد ٣٣ ج ٤ إلى المجلد ٣٥ ج ١٠ .

١٩٢٥ : « قادة الفكر » . مطبعة الهلال فى أبريل سنة ١٩٢٥ فى ١٣٢ ص .

وأعيد طبعه فى مطبعة المعارف سنة ١٩٢٩ فى ٢٧٧ صفحة ولوحة ثم أعيد طبعه مراراً فى دار المعارف ، آخرها سنة ١٩٥٩ فى ٢٠٢ صفحة .

١٩٢٥ — ١٩٢٦ : « حديث الأربعاء » — سلسلة مقالات كان قد نشرها فى جريدة « السياسة » وطُبع منها المجلد الأول ، فى المطبعة التجارية ، بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ (سنة ١٩٢٥ م) فى ٨ + ٣٩٥ صفحة . وطبع الجزء الثانى فى مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٤ (سنة ١٩٢٦ م) فى ٢٨ + ١٥٠ ص . وطبع هذان الجزآن طبعة ثانية بمطبعة مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة فى سنة ١٣٥٦ هـ (سنة ١٩٣٧ م) : الأول فى ١٠ + ٤١٢ ص ، والثانى فى ٢ — ٣٤٧ ص وطبع هذان الجزآن فى دار المعارف سنة ١٩٥٩ — سنة ١٩٦٠ الأول فى ٣١٨ ص ، والثانى فى ٢٦٠ ص . ثم جزء ثالث فى دار المعارف سنة ١٩٥٧ فى ٢٣٠ ص .

١٩٢٦ : « فى الشعر الجاهلى » . مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٤ هـ (سنة ١٩٢٦ م) فى ٦ + ١٨٣ ص . ونظراً لما أثاره من ضجة بعض أسبابها دينية علمية وبعضها الآخر سياسية فقد سُحِب الكتاب من السوق .

١٩٢٧ : « فى الأدب الجاهلى » — وهو الكتاب السالف ، بعد أن حذف منه فصل وأضيفت إليه عدة فصول ، وهو خلاصة ما كان يلقى من محاضرات على طلاب السنتين الأولى والثانية فى كلية الآداب بالجامعة المصرية . مطبعة الاعتماد بالقاهرة سنة ١٣٤٥ هـ (سنة ١٩٢٧ م) فى ٣٧٥ ص

وطبع طبعة ثانية فى دار المعارف سنة ١٩٥٨ فى ٣٣٣ ص .

١٩٢٨ : « فى الصيف » — (ولكنه ظهر فى كتاب سنة ١٩٣٣) .

١٩٢٩ : « الأيام » : الجزء الأول :

نشر أولاً فى « الهلال » م ٣٥ ج ٢ ص ١٦١ — ١٦٨ ، م ٣٥ ج ٣ ص ٢٨٩ — ٢٩٤ ، م ٣٥ ج ٤ ص ٤١٧ — ٤٢٤ ، م ٣٥ ج ٥ ص ٥٥٩ — ٥٦٦ ، م ٣٥ ج ٦ ص ٧١٣ — ٧١٧ ، م ٣٥

جـ ٧ ص ٨٠٨ – ٨١٢ ، م ٣٥ جـ ٨ ص ٩٤٣ – ٩٤٦ ، م ٣٥
جـ ٩ ص ١٠٨٠ – ١٠٨٤ – وذلك فى المدة من ديسمبر سنة ١٩٢٦
حتى يوليو سنة ١٩٢٧ . ثم جمع فى كتاب وطبع فى مطبعة أمين
عبد الرحمن فى سنة ١٩٢٩ فى ١٣٤ ص .

وأعيد طبعه فى دار المعارف سنة ١٩٤٢ ثم سنة ١٩٤٩ فى ١٥٢ ص ،
ثم سنة ١٩٥٨ فى ١٨٤ ص .

١٩٣٣ : « فى الصيف » . فى ١٣٩ ص ، مطبعة الهلال .

: « حافظ وشوقى » . مطبعة الاعتماد فى ١٢٤ ص .

: « على هامش السيرة » . الجزء الأول . المطبعة الرحمانية ، فى ١٩٢ ص . وقد أعيد طبعه مراراً منها سنة ١٩٣٥ ، سنة ١٩٥٣ (بمطبعة المعارف فى ١٩٥ ص) .

: « نقد النثر لقدامة بن جعفر » تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادى . القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية .

١٩٣٤ : « دعاء الكروان » .

وقد أعيد طبعه مراراً منها فى دار المعارف سنة ١٩٥٩ فى ١٦٠ ص .

١٩٣٥ : « من بعيد » . المطبعة الرحمانية فى ٣١١ ص ، وأعادت طبعه الشركة العربية للطباعة والنشر سنة ١٩٥٨ فى ٣٠٥ ص

: « أديب » . مطبعة الاعتماد سنة ١٩٣٥ فى ٢٥١ ص

وأعيد طبعه سنة ١٩٤٤ . ثم سنة ١٩٥٣ بمطابع جريدة المصرى فى ١٤٤ ص ضمن مجموعة « كتب للجميع » .

: « الحياة الأدبية فى جزيرة العرب » . دمشق ، مكتب النشر العربى . فى ٥١ ص ولوحة . وأعيد طبعه فى « ألوان » سنة ١٩٥٨ .

: « مع أبى العلاء فى سجنه » – مطبعة المعارف فى ٢٤٥ ص . وطبع مرة أخرى سنة ١٩٥٦ فى ٢٣٦ ص .

: « أندروماك لراسين » ، ٥٣ ص . المطبعة الأميرية ببولاق .

١٩٣٦ : « من حديث الشعر والنثر » . مطبعة الصاوى بالقاهرة فى ٣١٢ ص .

: وطبع مرة ثانية سنة ١٩٤٨ فى دار المعارف فى ١٧٤ ص ، وطبعة ثالثة فى دار المعارف سنة ١٩٥٧ فى ١٨٤ ص .

١٩٣٧ : « القصر المسحور » – بالاشتراك مع الأستاذ توفيق الحكيم . طبع بدار النشر الحديث فى مارس سنة ١٩٣٧ .

: « مع المتنبى » ظهر فى فبراير سنة ١٩٣٧ فى جزئين فى ٧١٦ ص ، ضمن مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر : وأعادت طبعه دار المعارف سنة ١٩٥٧ فى مجلد واحد فى ٣٨٤ ص . وكذلك سنة ١٩٦٠ فى ٣٨٤ ص .

١٩٣٧ – ١٩٣٨ : « الحب الضائع » – نشرت مسلسلة فى مجلة « الراديو المصرى » عام ١٩٣٧ – ١٩٣٨ . ثم نشرت فى العدد رقم ١٠٠ من سلسلة « اقرأ » التى تنشرها دار المعارف ، سنة ١٩٥١ م فى ١٤٢ ص .

١٩٣٨ : « مستقبل الثقافة فى مصر » . جزآن ، طبع مطبعة المعارف سنة ١٩٣٨ ، وأعيد طبعهما سنة ١٩٤٤ .

١٩٣٩ : « من الأدب التمثيلى اليونانى : سوفوكليس » ترجمة مسرحيات : « الكترا » و « إياس » و « أنتيجونا » و « أوديبوس ملكاً » . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، فى ٣٢٠ ص . وأعيد طبعها فى دار المعارف .

: « الأيام » – الجزء الثانى

وطبع ثانية بالمعارف سنة ١٩٥٦ فى ١٨٤ ص

١٩٤٢ : « لحظات » . فى جزئين . المعارف سنة ١٩٤٢ م .

: « على هامش السيرة » – الجزء الثانى . طبع دار المعارف .

وأعيد طبعه فى دار المعارف سنة ١٩٥٣ فى ٢٣٣ ص .

١٩٤٣ : « على هامش السيرة » – الجزء الثالث . مطبعة المعارف فى ٢٨٤ ص .
وأعيد طبعه فى المعارف سنة ١٩٥٥ فى ٢٤٢ ص ، وسنة ١٩٥٨ ، وسنة ١٩٦١ .

: « صوت باريس » – مجموعة قصص تمثيلية . المعارف سنة ١٩٤٣ .
وأعيد طبعه سنة ١٩٥٦ ضمن مجموعة « كتب للجميع » فى ١٨٢ ص .

: « أحلام شهر زاد » . العدد الأول من سلسلة « اقرأ » . دار المعارف فى ١٤٣ ص .

١٩٤٤ : « شجرة البؤس » – مطبعة المعارف فى ١٨٧ ص. وصدرت عن نادي القصة طبعة ثانية سنة ١٩٥٣ فى ١٧٦ ص ضمن سلسلة الكتاب الذهبي ، وعن دار المعارف سنة ١٩٥٨ و ١٩٥٨ فى ١٨٨ ص .

١٩٤٥ : « جنة الشوك » . دار المعارف فى ١٥٢ ص .

: « فصول فى الأدب والنقد » . دار المعارف ، فى ٢٤٠ ص .

: « صوت أبى العلاء » . العدد ٢٣ من « اقرأ » ، طبع دار المعارف .

١٩٤٧ : « عثمان » (الجزء الأول من « الفتنة الكبرى ») . دار المعارف

: « زاديج أو القدر » . مطبعة الكاتب المصرى فى ١٢٠ ص . وأعيد طبعها سنة ١٩٦٠ فى دار العلم للملايين ببيروت فى ١٣٥ ص .

: « أندريه جيد : من أبطال الأساطير اليونانية . أوديب . ثسيوس » . مطبعة الكاتب المصري فى ٣٠٠ ص .

١٩٤٨ : « رحلة الربيع » . العدد ٦٩ من سلسلة « اقرأ » – طبع دار المعارف .

: « المُعَذبون فى الأرض » – نشرت فى مجلة « الكاتب المصرى » سنة ١٩٤٨ وما يليها . وطبعت أولاً فى صيدا بلبنان سنة ١٩٤٩ . ثم فى مطبعة المعارف ضمن سلسلة « اقرأ » العدد ١١٨ فى ١٩٢ ص ؛ ثم طبعتها الشركة العربية سنة ١٩٥٨ فى ١٥٢ صفحة .

١٩٤٩ : « مرآة الضمير الحديث » – دار العلم للملايين فى بيروت .
وقد طبع بعنوان « نفوس للبيع » ضمن مجموعة « كتب للجميع » ، العدد ٧٢ ، فى ١٢١ صفحة ، شركة التوزيع المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٣

١٩٥٠ : « الوعد الحق » – العدد ٨٦ من سلسلة « اقرأ » ، فى ١٧٦ . دار المعارف وطبع مرة أخرى سنة ١٩٥٤ فى ١٦٩ ص ، وسنة ١٩٥٩ فى ١٦٩ ص، وسنة ١٩٦٠ فى ١٧٦ ص .

: « جنة الحيوان » – مطابع جريدة المصرى سنة ١٩٥٠ .

١٩٥٢ : « ألوان » – دار المعارف فى ٣٨١ ص . وطبعة أخرى فى دار المعارف سنة ١٩٥٨ فى ٣٨١ ص .

: « بين بين » – دار العلم للملايين فى بيروت فى ١٥٩ ص .

١٩٥٣ : « على وبنوه » (الجزء الثانى من « الفتنة الكبرى ») – دار المعارف فى ٢٨٦ ص . وطبع مرة أخرى سنة ١٩٦١ فى ٢٦٢ ص بدار المعارف .

١٩٥٥ : « شرح لزوم ما لا يلزم لأبى العلاء المعرى » بالاشتراك مع الأستاذ إبراهيم الابياري . العدد رقم ١٣ من مجموعة « ذخائر العرب » . الجزء الأول . دار المعارف فى ٣٩٠ ص .

: « من هناك » – مطبعة دار روزاليوسف بالقاهرة ، فى ١٩٢ ص . العدد ٣٨ من سلسلة « الكتاب الذهبى » . (وهو بعينه « صوت باريس ») .

: « خصام ونقد » . دار العلم للملايين فى بيروت ، فى ٢٦٣ ص .

١٩٥٦ : « نقد وإصلاح » – دار العلم للملايين فى بيروت فى كانون الثانى (يناير) سنة ١٩٥٦ وطبع مرة ثانية فى دار العلم للملايين فى كانون الثانى (يناير) سنة ١٩٦٠ .

١٩٥٧ : « رحلة الربيع والصيف » – دار العلم للملايين فى بيروت ، فى نوفمبر سنة ١٩٥٧ (وهى تجمع « رحلة الربيع » التى طبعت سنة ١٩٤٨ فى

مجموعة « اقرأ » ، و « فى الصيف » الذى طبع من قبل سنة ١٩٣٣ فى دار الهلال) .

١٩٥٨ : « من أدبنا المعاصر » — الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة ، فى ١٩٥ ص . (أصلها مقالات نشرت فى « الأهرام » و « الجمهورية ») .

١٩٥٩ : « مرآة الإسلام » . دار المعارف ، فى ٣١١ ص .

: « من لغو الصيف » . دار العلم للملايين فى بيروت ، فى ١٨١ ص .

: « من أدب التمثيل الغربى » . دار العلم للملايين فى بيروت ، فى ٢٣٠ ص .

: « أحاديث » . دار العلم للملايين فى بيروت ، فى ١٧٦ ص .

١٩٦٠ : « الشيخان » (أبو بكر وعمر بن الخطاب) . دار المعارف بمصر ، فى ٣٠٤ ص .

ما ترجم منها

١ — « الأيام » الجزء الأول :

1. E.H. Paxton : *An Egyptian Childhood*, the Autobiography of Taha Hussein. London, 1932. إلى الإنجليزية

2. Taha Hussein : *Le Livre des Jours*, Souvenirs d'enfance d'un Egyptien. Paris, 1934. إلى الفرنسية

3. Kabiluk, Atamara وترجمها إلى العبرية كابلوك وأتمازا

4. Tsingtin وترجمها إلى الصينية

5. Krackovsky وترجمها إلى الروسية بعنوان : Dny

6. Taha Husein : Barndomsar i byn. Internationella Bokklubben. Lidingo, 1956. Inledning och oversatining : Carl Elof Svenning.

7. وترجم إلى الفارسية

٢ — « الأيام » الجزء الثانى

ترجمه جاستون ڤييت ونشرت ترجمته مع ترجمة لوسرف للجزء الأول فى مجلد واحد بعنوان :

Taha Hussein : *Le Livre des Jours*. Traduit par Jean Lecerf et Gaston Wiet. NRF, Gallimard, Paris 1949.

وترجمه كراتشكوڤسكى إلى الروسية وظهرت الترجمة سنة ١٩٦٠ .

٣ — « دعاء الكروان »

إلى الفرنسية

Taha Hussein : L'Appel de Karawan. Traduit par Reymond Francis. Paris, Denoël, 1947.

٤ — « شجرة البؤس »

إلى الفرنسية

L'arbre de la Misère. Traduit par Gaston Wiet, in *Revue du Caire*,

٥ — « أديب »

Taha Hussein : *Adib*, ou aventure occidentale. Traduit par Amina et Mounis Taha Hussein. Le Caire, 1960.

٦ — « مستقبل الثقافة فى مصر »

ترجمة ملخصة بعنوان

Taha Hussein : The future of Culture in Egypt. Translated from the Arabic by Sidney Glazer. Washington, 1954.

٧ — « الوعد الحق »

ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام بعنوان : « وعده راسته » . تهران سنة ١٣٣٠ هجرية شمسية فى ١٦٤ ص .

٨ — « على وبنوه »

ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام بعنوان : « على عليه السلام ودو فرزند زركوارش . طبع فى تهران سنة ١٣٣٣ هجرية شمسية ، فى ٢٨٤ ص .

وترجمه إلى الأوردية بروفيسور محمد منوّر دايم — بعنوان : « الفتنت الكبرى » . طبع فى لاهور بغير تاريخ ، فى ٥٢٢ ص .

ع . بدوى

رواة اللغة والأدب فى العصر العربى الأول

فى تونس

للأستاذ حسن حسنى عبد الوهاب

ما انفك العرب يفدون من المشرق على أفريقية فى الربع الأخير للقرن الأول إلى منتصف القرن الثانى من الهجرة لتأييد سلطانهم وقمع ثورات البربر الخارجين عليهم فى مملكتهم الجديدة . وما كاد يستقر الأمن بها ويثبت إلا بعد ما تسلمت الدولة الأغلبية مقاليد الحكم للبلاد بعهد من الرشيد العباسى — أوائل القرن الثالث — سنة ١٨٤ هـ (٨٠٠ م) .

وإنما كان قدوم هؤلاء العرب مع الجنود المرسلة من طرف بنى أمية — ويسمون المبيضة — ومن لدن بنى العباس بعدهم — ويسمون المسوّدة . ولقد كان من بينهم أجناد من أهل الشام وأهل خراسان من غير جزيرة العرب ، عرب الجزيرة .

فكانوا لأول وصولهم القيروان — عاصمة البلاد — وبعد الاطمئنان بها قليلا يعين لهم الوالى — الأموى أو العباسى — إما الإقامة فى العاصمة أو الالتحاق بأحد المعاقل العسكرية المنصوبة فى بلاد أفريقية مثل : تونس ، وسطفورة ، وباجة ، والأرْبُس ، وسبيبة ، وقسطيلية وغيرها ، أو فى المراكز الحربية البعيدة — وهى المسالح الواقعة فى بلاد الزاب وما إليها ، مثل : طُبْنة ، وبَغَاى ، وبِلَزْمَة ، وبِسْكرة ، فيلتحق أفراد الجند بها لحمايتها ويقيمون بها إلى أن يستدعيهم الأمير للمشاركة فى الحرب أو لقمع ثورة .

وفى مدة إقامتهم بالمركز المعين كان البعض منهم يشتغل بفلح الأرض . وقد منحتهم الحكومة المحلية إقطاعات من الأراضى ذات الخصب على غرار ما كان يفعله الرومان مع جنودهم حينما كان لهم ملك البلاد .

وفى غالب الأوقات كان يرسل بالجنود القادمين إلى ثغر من الثغور الحربية التى سبق أن عسكر به أناس من قبيلهم وعشيرتهم وذلك لاستئناسهم بالبلاد

وتمكينهم من الاطلاع على أحوالها وعوائدها والتعرف لأخلاق أهلها .

ومن بين هؤلاء الأجناد الوافدين كان يوجد شجعان معدودون وفرسان معروفون بالنجدة والفصاحة ، ممن شهد وقائع المشرق وحضروا مقاتل مشهورة . فلما قدموا على أفريقية وشاركوا فى حروبها ومواقفها كانت تتحمس نفوسهم وتجيش قرائحهم بقطع من الشعر لهذه المناسبات ، فيقولون المقاطيع الحماسية والأراجيز الفخرية بما يناسب مواقفهم ونزالهم ، وقديماً قال القاضى أحمد بن أبى دؤاد ، « كل عربىّ يقدر على قول اشعر » .

ثم إنهم إذا ما وضعت الحرب أوزارها وعادوا إلى معسكراتهم الأولى واجتمعوا بمواطنيهم وبالمولدين من أبناء مسلمة البربر سامروهم بأخبار الجاهلية والإسلام مما لقنوه فى المشرق ، ورووا لهم ما يحفظون من الأشعار فى أيام العرب ووقائعهم المروية .

وهكذا تسرب إلى أبناء أفريقية المستعربة معرفة أخبار العرب وآدابهم فى جاهليتهم وإسلامهم .

وها نحن أولاء نذكر لك أسماء طائفة صالحة من أولئك الفرسان الشجعان الوافدين ، ونورد نتفاً من حياتهم ، ونسوق قطعاً من أقوالهم فى مصافهم ونزالهم ، وهى قطع أعيى البحث عن جمعها لقلة ما وصل إلينا منها . وإنما عمدنا إلى إيراد شىء من تراجم هؤلاء الفرسان الأدباء قاصدين أن يقف القارئ على بعض تفاصيل الفتح العربى وأخبار مشاهير القائمين به .

فمن رواة الأدب :

(١) سليمان بن حميد الغافقى ، أبو داود :

من وجوه جند بنى أمية القادمين على أفريقية فى خلافة هشام بن عبد الملك ، دخل سليمان وأخوه محمد — وهو أكبر منه — فى جملة من قومهم بنى غافق ، منهم عبد الرحمن بن عبد الله الغافقى الذى أرسله أمير القيروان والياً على الأندلس — سنة ١١٣ هـ — فغزا بلاد « فرنجة » واستشهد مع جماعة من عسكره سنة ١١٥ هـ (٧٣٣ م) فى وقعة بلاط الشهداء (پواتيي) المشهورة .

وتعين أخوه محمد بن حُميد عاملاً على (الأرْبس) وناحيتها ، فاستقر بها مع أهله ، وكانت الأرْبس وقتئذ من أهم المعاقل الحربية للعرب فى الناحية الغربية من أفريقية ، إذ كانت واقعة على تخوم جبال أوراس العامرة بالبربر من كتامة وجراوة وغيرهم .

وقد يدرك الباحث عن تاريخ المغرب شدة مالاقاه أولئك الأجناد من ثورة عصابات البربر القائمين فى ذلك العصر بدعوى الخوارج فى وجه سلطان العرب ، وكان الأخوان محمد وسليمان ممن ابتلى فيها البلاء الشديد ، وقد استعان بهما أمراء القيروان فى مكافحة الواثبين عليهم فى مواقف مشهورة ورد ذكرها تفصيلاً فى أخبار الفتح .

عرّف الحافظ ابن الأبار بسليمان هذا ، وبعد أن ذكر شجاعته وبأسه قال فى حقه :

« فارس العرب قاطبة بالمغرب فى عصره ، وأحسن الناس لساناً وأبلغهم ، إلى معرفة بأيام العرب وأخبارها ورواية لوقائعها وأشعارها ، مع دعابة كانت فيه وعبث لا يدعه ، حملت عنه فى ذلك نوادر مستظرفة وحكايات مستملحة [١] » .

ولم يذكر لنا منها شيئاً ، إلا أنه أورد لنا من كلامه قطعة من قصيدة قالها فى أحد مواقفه مع بعض ثوار البربر :

وما إن صَدَدْنا عنهم خوف بأسهم   وحاشا لنا أن نتقى بأس بربرا
وإنا إذا ما الحرب أسْعِر نارها   لنلقى المنايا دارعين وحُسّرا
ونغدو بصبر حين تشتجر القنا   فلست ترى منا على الموت أصبرا
ولكن أردنا ذل قوم تطاولوا   علينا وأبدوا نخوة وتكبرا

وانتقل بنو غافق من الأربس إلى سكنى قسطيلية — بلاد الجريد — فاستقروا بها . ومات سليمان حوالى سنة ١٦٠ هـ فى مدة يزيد بن حاتم المهلبى .

* * *

(١) الحلة السيراء : ٢١٧ — وابن عذارى ١ : ٣٧ .

(٢) ومنهم :

الحكم بن ثابت السعدى ، من ولد سلامة بن جندل الشاعر المشهور :

دخل الحكم أفريقية — سنة ١٤٤ هـ (٧٦١ م) مع الجيش العباسى الذى أرسله الخليفة أبو جعفر المنصور بقيادة محمد بن الأشعث الخزاعى فى أربعين ألف مقاتل عليهم ثمانية وعشرون قائداً ، أحدهم الحكم بن ثابت هذا ، وقد حضر جميع حروب ابن الأشعث للبربر الثائرين حتى أوقع بهم وخضد شوكتهم ، وضبط البلاد وأعمالها ، وسكن الحكم بعد ذلك القيروان واتخذ بها داراً وأقام إلى أن تعين الأغلب بن سالم التميمى خلفاً لابن الأشعث بعهد من المنصور — سنة ١٤٨هـ فالتحق الحكم بخدمته وصار من قوّاد جيشه ، فشهد معه حروب الثوار من البربر إلى أن استشهد الأغلب فى فحص القيروان — سنة ١٥٠ هـ ، فقال الحكم السعدى يرثيه :

لقد أفسد الموتُ الحياةَ بأغلب   غداة غدا للموت فى الحرب مُعْلَما
تبدت له أم المنايا فأقصدت   فإن كان يلقى الموت فى الحرب صمما
أخا غزوات ما تزال جياده   تصبّح عنه غارةً حيث يمما
أتته المنايا فى القنا فاخترمنه   وغادرنه فى ملتقى الخيل مُسْلما

وكان الحكَم من الشعراء البلغاء ورواة الأدب المعروفين ، ورث ذلك عن جده سلاَمة بن جندل وسائر آل بيته ، وقد روى عنه أبناء أفريقية كثيراً من أشعار الجاهلية والمخضرمين [١] .

* * *

ومن الفرسان الشجعان الوافدين :

(٣) **المعمر بن سنان التيمى** ، تيم الرباب :

قدم فى صحبة الأمير يزيد بن حاتم المهلبى حينما تولى إمارة إفريقية سنة ١٥٤ هـ (٧٧٠م) . قال ابن الأبار [٢] :

(١) الحلة السيراء : ١٠٥ — وابن عذارى ١ : ٦٢ .
(٢) الحلة السيراء : ٢٤٢ .

« وكان زميله فى طريقه، إذا ركب عماريته لأنسه به واستماعه من حديثه ، وكان المعمر من أعلم الناس بأيام العرب وأخبارها ووقائعها وأشعارها ، وعنه أخذ أهل إفريقية حرب غطفان وغيرها من وقائع العرب » .

واستوطن المعمر القيروان وصاحب الأمراء من بنى المهلب. وكان عمدة لديهم يستشيرونه فى المُهمّات والمُلمّات — إلى أن توفى فى مدة الفضل بن روح بن حاتم المهلبى (حدود سنة ١٧٧ هـ) .

وترك المعمر ابناً وهو عامر اشتهر كأبيه بالنجدة وإصابة الرأى والمعرفة بالأدب الطريف ، وتولى عامر عمالة قسطيلية — بلاد الجريد — وأقام بها إلى أن قدم محمد بن مقاتل العكى والياً على إفريقية من قبل الرشيد — سنة ١٨١ هـ .

ولما وقعت الحرب بين محمد العَكّى هذا وبين تمّام بن تميم، وقام إبراهيم بن الأغلب بنصرة العكى ، قال عامر [١] :

إذا كَرَبَةٌ شدّت خناقَ محمد   فليس لها إلا ابن أغلب فارج
أتاه بتمام على بأسه به   يقاد وقد ضاقت عليه المخارج
وقد كان بالإسراف ألّى سواده [٢]   ولم تختلجه فى الخلاف الخوالج
فعاجله بالكيد حتى استعاده   وأدركه من بعد ما قيل: خارج
ولو أنه يستودع الشمس نفسه   إذاً ولجت منه عليه الولائج

فلما صُرف محمد العكى عن إمارة إفريقية وتولاّها بعده إبراهيم بن الأغلب رعى لعامر مناصرته له ومدحه فيه ، وقد اختاره لشرطته فباشر عامر هذه الخطة النبيلة ولزمها إلى أن توفى .

ومن شعر عامر ما قاله فى إبراهيم بن الأغلب عقب انتصاره على خريش الكندى — أحد قواد الجند — وقد ثار بتونس — سنة ١٨٦ (٨٠٢ م) .

لولا دفاعك يابن أغلب أصبحت   أرض الغروب رهينة لفساد
ولعمنا ذاك الخلاف بفتنة   تغدو كتائبها بغير سواد

(١) الحلة السيراء: ٢٤٢
(٢) قوله : ألّى سواده ، يعنى خلع طاعة المسودة وهى دولة بنى العباس وانشق عليها .

قالوا غداة لقـــائهم لا ننثنى ... حتى نحل « الخلد » من بغـــداد[١]
فمنوا بأشرس ما تزال جيـــاده ... تشكو الوجى من غارة وطراد
فتخرت به سعد فأصبح بيتهـــا ... فوق الفراقد ثابت الأوتاد

ومن ولد عامر هذا :

(٤) حمزة بن أحمد بن عامر بن المعمر المتقدم[٢] :

كان أيضاً أديباً ظريفاً عاش على عهد الأمراء الأغالبة، ومات فى منتصف القرن الثالث .

وبهذا الشاعر تنقطع عنا أخبار هذا البيت العربى الصميم الذى كانت له يد محمودة فى بث الثقافة الأدبية فى البيئات الأفريقية الأولى .

ومنهم :

(٥) الحسن بن منصور المذحجى ، أبو على :

من بيت قيادة وإمارة ، وكان جد أبيه : عبد الرحمن بن عامر ، وابن عمه : عامر بن إسماعيل بن عامر ممن قدما مع محمد بن الأشعث من قواد العباسية . وعامر بن إسماعيل هذا هو الذى قتل مروان الجعدى آخر خلفاء بنى أمية ، ولأجل ذلك كان مقدماً عند أبى العباس السفاح ومن بعده من بنى العباس .

أما الحسن بن منصور فإنه كان يجمع إلى شرف آبائه وأهل بيته علماً واسعاً وأدباً غزيراً ، قال ابن الأبار :

« وأقل ما تصرف فيه الشعر ، وكان بصيراً باللغة نافذاً فى النحو ، عالما بأيام العرب وأخبارها ووقائعها وأشعارها[٣] » .

وهو القائل يرثى ابن عم له يكنى أبا الفضل من قصيدة طويلة أولها :

حل أمر لم يغن فيه احتيـــال ... يقصر الوصف دونه والمقـــال
كان من قبله البكاء حـــراماً ... وهو من بعـــد للعيون حلال

(١) الخلد : قصر أبى جعفر المنصور فى بغداد .
(٢) الحلة السيراء : ٢٤٢ .
(٣) الحلة السيراء : ٢٧٥ .

ومنهـــا :

يا أبا الفضل حملتنى المنـــايا ... منك ما لا تقوى عليه الجمال
وكأنى لمـــا تضمنك اللحـــد ... يمين قد فارقتهـــا الشمال

وعاش الحسن إلى أيام زيادة الله بن الأغلب ؛ ومات بالقيروان أوائل القرن الثالث . وقد لقن عنه كثير من الشباب الإفريقى الآداب العربية حسبما يشير إليه مؤلفو التراجم .

* * *

وهناك طائفة أخرى من الأدباء قدمت إفريقية على غير طريق الجند ، وهم العلماء والنحاة والأدباء الذين كانوا يردون من المشرق لاستجداء الأمراء والولاة ، وذلك قبل أن تنتشر الثقافة العربية فى البلاد وقبل أن تقوى رحلة أبنائها إلى مصر والشام والعراق فى طلب العلم .

وأول من اشتهر باستصحاب الأدباء والنحاة واللغويين : الأمير يزيد بن حاتم المهلبى الطائر الصيت ، وقد ولاه هارون الرشيد أمر أفريقية والمغرب ، من سنة ١٥٥ إلى سنة ١٧٠ ، بعد أن كان والياً على مصر .

قال ابن خلكان : « كان يزيد جواداً سرياً مقصوداً ممدوحاً ، قصده جماعة من الشعراء والعلماء فأحسن جوائزهم[١] » .

فقد قصدته مدة إمارته طائفة ليست بالقليلة ممن ينتسب إلى العلم والأدب فأكرم مثواهم وأجزل عطاءهم ، فمنهم من عاد بعد ذلك إلى وطنه بالمشرق ، ومنهم من استوطن إفريقية وأعقب بها حسبما نذكره بعد .

فمن مشاهير الشعراء الوافدين :

(١) ربيعة بن ثابت الرقى الأسدى ، أبو أسامة :

من أدباء الدولة العباسية المعدودين ،وممن احتج الأصمعى بشعره . وكانت له وصلة أكيدة بالأمير يزيد بن حاتم يفد عليه فى ولاياته العديدة ويمدحه ، فلما تولى

(١) وفيات الأعيان ٢ : ٢٨١ .

يزيد إمارة أفريقية قصده ربيعة وأنشده أبياته السائرة على ما روى المبرد فى كتابه « الكامل »[1] :

حلفت يميناً غير ذى مثنوية   يمين امرئ آلى بها غير آثم

لشتان ما بين اليزيدين فى الندى: يزيد سليم ، والأغر بن حاتم

يزيد سليم سالم المال ، والفتى   أخو الأزد للأموال غير مسالم

فهمّ الفتى الأزدى إتلافُ ماله   وهمّ الفتى القيسى جمعُ الدراهم

فلا يحسبِ التمتام أنى هجوته   ولكننى فضلت أهل المكارم

فيا أيها الساعى الذى ليس مدركا   بمسعاته سعى البحور الخضارم

سعَيْتَ ولم تدرك نوال ابن حاتم   لفك أسير واحتمال العظائم

كفاك بناء المكرمات ابن حاتم   ونِمْتَ وما الأزدى عنها بنائم

فيا ابن أسَيْد لا تُسام ابنَ حاتم   فتقرعَ إنْ ساميته سنَّ نادم

هو البحر إن كلّفتَ نفسك خوضه   تهالكت فى آذيه المتلاطم

تمنيت مجداً فى سُلَيم سفاهةً   أمانىَّ خالٍ أو أمانى حالم

إلا إنما آل المهلب غرة   وفى الحرب قادات لكم بالخزائم

هم الأنف فى الخرطوم والناس بعدهم   مناسم، والخرطوم فوق المناسم

قضيت لكم آل المهلب بالعلا   وتفضيلكم حق على كل حاكم

لكم شيم ليست لخلق سواكم: سماح وصدق البأس عند الملاحم

مهينون للأموال فيما ينوبكم   مناعيش دفاعون عن كل حارم

ومنها :

أبا خالد أنت المنوَّهُ باسمه   إذا نزلت بالناس إحدى العظائم

كفيت بنى العباس كل عظيمة   وكنت عن الإسلام خير مزاحم

ويقال إن ربيعة الرقى كان مدحه قبل هذه القصيدة واستبطأ برّ يزيد وصلته ، فقال :

أرانى — ولا كفران لله — راجعاً   بخفى حُنين مِنْ نوالِ ابن حاتم

(١) الكامل للمبرد .

فلما بلغ قوله يزيد دعا به وقال لخدمه : انزعوا خفيه ! فنزعا — وربيعة خائف من العقوبة على ذكره: خفى حنين، فملأهما له دراهم ودنانير ، وكانا كبيرين كأخفاف الجند ، ثم وصله بعد ذلك بصلات جزيلة .

وبعد أن أقام ربيعة مدة طويلة بالقيروان مكرماً فى ضيافة الأمير ، عاد إلى العراق حيث توفى .

ومن الوافدين على إفريقية :

(٢) المسهر التميمى الشاعر :

قال أبو سعيد السمعانى ، ونقل عنه ابن خلكان[1] :

إن المُسْهر التميمى وفد على يزيد بن حاتم بأفريقية فأنشده :

إليك قصرنا النصف من صلواتنا   مسيرة شهر ثم شهر نواصله

فلا نحن نخشى أن يخيب رجاؤنا   لديك ولكن أهنأ البرّ عاجله

فأمر يزيد بوضع العطاء فى جنده جميعه — وكان معه خمسون ألف مرتزق — وقال : « من أحب أن يسرنى فليضع لزائرى هذا من عطاياه درهمين » . فاجتمع له مائة ألف درهم ، وضم يزيد إلى ذلك مائة ألف أخرى ودفعهما إليه .

وأقام المسهر مدة طويلة بالقيروان ، ويحتمل أنه لم يفارقها بعد ، فقد عاش زماناً فى حاشية يزيد وأهل بيته من بعده .

روى الأصمعى[2] : « أن يزيد لما كان بأفريقية جاءه البشير يخبره أنه ولد له مولود بالبصرة ، فقال يزيد : سميته المغيرة ، وكان عنده المسهر التميمى ، فقال : « بارك الله لك أيها الأمير فيه ، وبارك له فى بنيه كما بارك لجده فى أبيه » .

ومنهم :

(٣) ابن المولى : واسمه : محمد بن عبد الله بن مسلم ، مولى بنى عمرو بن عوف من الأنصار ، شاعر أمويّ عفيف ، كبرت به السن حتى لحق الدولة

(١) وفيات ٢ : ٢٨٢ .
(٢) وفيات ٢ : ٢٨٣ .

العباسية . وفد على يزيد بن حاتم حينما كان والياً على مصر ومدحه بقوله (١) :

يا واحد العرب الذى   أضحى وليس له نظير
لو كان مثلك آخر   ما كان فى الدنيا فقير

وقدم ابن المولى على يزيد أيضاً وهو والٍ على إفريقية

حكى يموت بن المزرع قال : « قال لى الأصمعى يوماً وقد جئته مسلماً عليه إلى أن ذكر شعر الشعراء المداحين المحسنين من المولدين ، فقال لى : يا أبا عثمان ! ابن المولى من المحسنين المداحين ، ولقد أسهرنى فى ليلتى هذه حسن مديحه ليزيد بن حاتم حيث يقول (٢) :

وإذا تباع كريمة أو تشترى   فسواك بائعها وأنت المشترى
وإذا تخيل من سحابك لامع   سبقت مخائله يد المستمطر
وإذا صنعتَ صنيعة أتممتها   بيدين ليس نداهما بمكدَّر
وإذا الفوارس عدّدت أبطالها   عدّوك فى أبطالهم بالخنصر

* * *

(١) النحاة واللغويون :

يناسب أن نلمح فى هذا الفصل إلى العلماء – من نحاة ولغويين – وهم النازحون إلى إفريقية فى مدة الأمراء من آل المهلب يعنى فى النصف الأخير من القرن الثانى ، فمنهم :

(١) يونس النحوى ، وهو يونس بن حبيب الضبّى ، أبو عبد الرحمن ، من أبناء البصرة وكبار أئمة اللغة والنحو المنسوبين إليها ، ومن أصحاب أبى عمرو بن العلاء وغيره ، قال السيرافى : « سمع كثيراً من العرب كما سمع من قبله ، وقد سمع منه الكسائى والفراء ومن فى طبقتهما ، وروى عنه سيبويه وأكثر بالنقل عنه ، وكانت له حلقة بالبصرة ينتابها أهل العلم وطلاب الأدب وفصحاء الأعراب والبادية (٣) » .

(١) المصدر نفسه .

(٢) راجع كتاب « المؤتلف والمختلف » فى أسماء الشعراء للآمدى ط مصر ١٣٥٤ ص ٤١١ – وابن خلكان ٢ : ٢٨٣ .

(٣) « أخبار النحويين البصريين» للسيرافى ، ط بيروت ١٩٣٦ ص ٣٣ بتحقيق الأستاذ كرانكو .

وكان ليونس اتصال كبير بآل المهلب فى البصرة وله اختصاص زائد بيزيد ابن حاتم ، فلما تولى إمارة إفريقية وفد عليه فيمن وفد . وليس من شك أن طلبة العلم بالقيروان اغتنموا إقامة هذا الإمام بين ظهرانيهم للاستفادة من غزير علمه وواسع روايته .

وقد غفل الأخباريون عن إعلامنا بأسماء الآخذين عنه من أبناء البلاد . وليس من شك أيضاً أن الأمير يزيد كان يود أن يتولى ضيفه العلامة تلقين الناشئة من أهل العاصمة أسبابَ اللغة والآداب . ولا ننسَى أن يزيد وجه عناية خاصة لتحضير مدينة القيروان فإنه أول من دون الدواوين الحكومية على غرار ما كان موجوداً بدار الخلافة ببغداد ، وأنه أول من أنشأ الأسواق التجارية والصناعية ووضع لها التراتيب التى صارت عليها مدة حياتها ، وفوق ذلك فهو الذى جدّد بناء جامعها الكبير – مسجد عقبة بن نافع – وكساه حلة جديدة من الزخرف كما هو مبسوط فى التاريخ ؛ فليس من شك أنه سعى فى تنظيم حلق الدراسة فيه ، وأى فرصة أثمن عنده من توسيد الأمر لمثل هذا النحوى البصرىّ الذى طبقت شهرته بلاد الإسلام للإقراء ونشر محاسن الآداب ، لا سيما أن أبناء العرب من الصحابة والتابعين وأعيان الأجناد كانوا متوفرين إذ ذاك فى إفريقية مثال ما كان فى مدائن الشرق الكبرى ، ومنها البصرة مسقط رأس الأمير يزيد ويونس .

وفى اعتقادنا أن تلقين يونس لطلبة العلم بالقيروان وقع بالفعل ، ولا ريب أن إقامة مثل هذا الإمام فى وسط الجيل الإفريقىّ الأول كان له الأثر الكبير فى نفوس الشباب وترغيبهم فى التزود من الآداب العربية والإقبال على دراستها .

وعاد يونس بعد ذلك إلى البصرة حيث مات ما بين سنتى ١٨٢ و ١٨٥ (١) هـ (٧٩٧ – ٨٠١) .

ومن النحاة واللغويين الوافدين :

(٢) قتيبة الجعفى النحوى : – من أعلام نحاة الكوفة ومن كبار أصحاب

(١) طبقات النحاة للزبيدى : ٢٦ ؛ وطبقات النحاة للأنبارى : ٥٩ ؛ وطبقات القراء لابن الجزرى ٢ : ٤٠٦ ؛ وبغية الوعاة ٤٢٦ .

الكسائى : « كان عالماً بالحديث واللغة والشعر والنسب وأيام الناس » . وعاصر أبا زكريا الفراء ، واتصل بالمهدى الخليفة العباسى فى بغداد ، وله حكايات مروية مع كتاب الدواوين بها .

وقدم قتيبة على الأمير يزيد بن حاتم بالقيروان ، وعنه أخذ جماعة من أبناء البلاد، ورووا عنه الشعر ووقائع العرب .

حكى التيفاشى ، فيما نقل عنه ابن منظور [١] ، قال :

« دخل عبد الله بن غانم قاضى إفريقية على أميرها يزيد بن حاتم ، فجرى بينهما كلام ذكر فيه هلال رمضان ، فقال ابن غانم : أهللنا هلال رمضان فتشايرناه بالأيدى ، فقال يزيد : لحنت – يا ابن غانم : إنما هو تشاورناه ، فقال ابن غانم تشاورنا من الشورى ، وتشايرنا من الإشارة بالأيدى . قال يزيد : ما هو كذلك ، قال القاضى : بينى وبينك قتيبة النحوى – وكان إذ ذاك قدم على يزيد ، وهو إمام الكوفة ، فبعث إليه ، وكان فى قتيبة غفلة ، فقال له يزيد : إذا رأيت الهلال وأشرت إليه وأشار غيرك إليه كيف تقول ؟ – قال : أقول : ربى وربك الله ، – فقال يزيد : ليس هذا أردنا – فقال ابن غانم : دعنى أفهمه من طريق النحو ، قال يزيد : فلا تلقنه إذاً – فقال له ابن غانم : إذا أشرت وأشار غيرك وقلت تفاعلنا فى الإشارة إليه ، كيف تقول ؟ قال : تشايرنا ، وأنشد لكثيِّر عزة :

ألا حبذا يا عزّ ذاك التشاير! وقلت وفى الأحشاء داءٌ مخامر :

فقال يزيد ، فأين أنت – يا قتيبة – من التشاور ؟ فقال : هيهات أيها الأمير ، هذا من الإشارة وذاك من التشاور .

فضحك يزيد وعرف جفاء قتيبة واستحيا من ابن غانم » .

وبعد أن أقام قتيبة مدة طويلة فى ضيافة يزيد أفاد فيها ونفع ، رجع إلى المشرق حيث توفى عن سن عالية [٢] .

ومن الوافدين على القيروان فى القرن الثانى « أبو المنيع النحوى » . ولم نتوصل

---

(١) « نثار الأزهار » ص ٥٥ .

(٢) راجع ترجمته : طبقات النحاة للزبيدى ص ٩٥ (خط) – بغية الوعاة : ٣٨١ .

بعد إلى تعيين شخصه لإيراد شىء من خبره .

* * *

هذه ثلة من غزاة العرب الأدباء وفرسانهم القادمين على إفريقية التونسية فى عصر الفتوح ، فى مدة خلافة بنى أمية وأوائل الدّولة العباسية . وليس من شك أن عدد هؤلاء الأدباء كان أوفر بكثير مما أوردنا ، لكن المصادر التاريخية القديمة الواصلة إلينا أغفلت ذكرهم ولم تعن بأخبارهم ، إلا قليلا .

وأملنا وطيد أن يعنى بعض شبابنا بالتنقيب عن أخبار أولئك الأعلام فى شتى المراجع ويدرس ما يستطيع من أعمالهم وأقوالهم ، حتى يتسنى للباحثين الوقوف على مدى تأثيرهم فى تعريب هذا القسم الكبير من العالم العربى ، أعنى بلاد المغرب . وليس الأمر على همة شبابنا المجدّ بعزيز .

حسن حسنى عبد الوهاب

تونس

محاولة تحديد « شخصانية »

إسلامية

للدكتور محمد عزيز الحبابى

نقتصر فى هذا البحث على تعريف الشخص وتحديد أحواله ومصيره ، معتمدين على ما يمكن استنباطه من القرآن والسنة ، مجتنبين دراسة الآثار الخاصة التى خلفها مفكرو الإسلام فى الموضوع ، لأن أمثال هذه البحوث تتعلق بما يسمى بالنزعة الإنسانية أكثر مما تهم « الشخصانية[1] » .

وإننا ، إذ نقتصر على الكتاب والسنة فى بحثنا ، نتناول بالدرس الإسلام قبل اتصاله بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية ، واحتكاكه بالديانتين الإسرائيلية والمسيحية .

هكذا نصل إلى إبراز مقومات شخصانية ، هى فى صميمها شخصانية إسلامية أصيلة محض .

* * *

١

المفاهيم الأولى

الإسلام مجموعة أحوال لكيان الشخصية . ولكى يحيا الإنسان حياة المسلم ، يجب عليه ، قبل كل شيء ، أن يعى أنه كل من شعور وضمير ، وهذا الكل

---

(١) إننا نفضل استعمال هذه الكلمة لسببين : أولهما أنها مأخوذة من كلمة « شخص » التى توافق تماماً كلمة personne (كما يتضح فيما بعد) . وثانيهما أن العبارات التى استعملت حتى الآن ، للدلالة على الشخصانية ، تعد غير ملائمة : « فالفردية » تقابل كلمة individualisme من individu « فرد » وهو لا يتوفر على الوعى النفسانى والاجتماعى الذى يتميز به الشخص أما « الذاتية » فتقابل moïté (الأنية) وهى فى مستوى عميق من حيث السيكولوجيا ، وضئيل من الناحية الاجتماعية .

متجسم ، مندمج فى العالم ، وملزم بالبحث عن حقيقته كإنسان . فعلى عاتق كل واحد منا ، بصفته متجسماً ، وواعياً ، وملتزماً ، أن يغير ما بنفسه ، ويغير ما بالعالم تغييراً مصلحاً فى جميع الميادين ، ووفقاً للقوانين التى ارتضاها الله .

لقد كان شعور المرء بنفسه عند العرب ، فى العصر الجاهلى شعوراً مضطرباً ، يعكره نوع من مركزية النواة المنحلة فى « أنانة » معشرية أو عصبية قبلية . ومنذ ظهور الإسلام ، تغيرت هذه الوضعية : فأصبح للمؤمن شعور قوى بأنه جزء من الأمة ، والأمة تتجاوز الأفراد والقبيلة والعرق . وبمقتضى هذا ، أصبح المسلم مسؤولا فردياً عن جميع أعماله أمام الله ، الكائن المطلق ، وأمام البشر أجمعين ، الذين ليسوا إلا أمثالا له ، وإخوة ، إذ هم جميعاً مخلوقات الله الكائن بالكل .

نشاهد هنا ، بالنسبة للعصر الجاهلى ثروة وثورة فى معنى الشخصية من حيث التوسع والعمق . إذ أن الإسلام بتحطيمه الحدود الضيقة للعصبية ، وبإبداله بالقبيلة الأمة ، يعطى الإنسان اتساعاً لا حدود له ، حيث إنه دين شمول : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (٢١ : ١٥٦) وفى آية أخرى : « إنا أرسلناك للناس بشيراً ونذيراً » (٣٤ : ٢٨) .

وللشخص أبعاد توسعية وعمقية ، الأولى حتماً تأثيرات مباشرة على الثانية : إذ كلما توسع الأفق الجماعى ، وتوسعت معه الاكتسابات الجديدة فى اختلاف أنواعها ، وقع نمو فى الحياة النفسانية والثقافية[1] .

وبما أن جميع البشر مخلوقات الإله الأحد ، فهم أشخاص متماثلون . وليس الفرق بينهم فرقاً نوعياً ، كما هو عند أرسطو حين يجعل العبيد « آلات متحركة » كأنها أشياء . بل الفرق فى الإسلام فرق قيمة ذاتية فحسب ، فهناك المؤمنون وغير المؤمنين من كافرين ، ومشركين ، ووثنيين . والرسالة الإلهية ، إذ تتوجه إلى كل من هؤلاء تعترف بمساواتهم النوعية ، وتعطى بالتساوى لكل شخص قيمة ذاتية . فليس هناك إذن نوع منحط من الأشخاص ونوع مرتفع ، بل ذوات

(١) انظر ، فيما يتعلق بالأبعاد العمقية والأبعاد التوسعية ، كتابنا :
De l'Etre à la Personne, essai de personnalisme réaliste, Paris, P.U.F., 1954.

متساوية أمام الله وأمام المجتمع . على أن للمؤمن وغير المؤمن قوى شخصية تخول كليهما ، سواسيا ، تغيير وضعيته من حيث الإيمان والكفر . ولا ينتقل كائن من حالة الفرد إلى حالة الشخص إلا بقدر ما تتأكد فيه مطامع إنسانية ، مثل الإيمان والردة والشك واليقين ، أو كل تغيير ، أو كل موقف يتخذ عن تأمل وتبصر .

* * *

٢
الشخصية واستقلالها الذاتى

إن الشخص فى جوهره قوة مبادهة واختيار : يلتئم ، ويندمج ، ويختبر ، ويقبل أو يرفض . وهذه هى الصفات اللازمة للاعتراف بالاستقلال الذاتى للشخصية.
لقد كانت منذ القرن الأول فى الإسلام طائفة المرجئة تعرف الإيمان بأنه اعتقاد باطنى ، فلا يزول إيمان المرء ، فى نظرهم ، ولو أظهر الكفر قولا أو فعلا أو باتباع الملة اليهودية أو النصرانية فى دار الإسلام ، ما دام متيقنا ، يقينا باطنيا ، أن لا إله إلا الله . إن ابن حزم ينسب هذه النظرية لجهم بن صفوان ، بل وحتى لأئمة سنيين ، وعلى رأسهم الأشعرى : « إن جهماً والأشعرى يقولون إن الإيمان عقد بالقلب فقط ، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب فى دار الإسلام بلا تقية[1] » .

ومعنى هذا أن الإيمان ، هو قبل كل شيء ، الاعتراف بوحدانية الله واستقلاله المطلق ، فيجب على المؤمن ، أى الفرد الذى يعترف لله بهاتين الصفتين ، أن يعترف كذلك لنفسه ، وبكيفية تناسبه ، أنه هو الآخر واحد ومستقل . ومفهوم الاستقلال هنا ، هو ذلك الشيء الخاص بكل شخص ، وواقع فرديته . إذا قلنا باستقلال الأشخاص ، فمعناه أننا نؤكد أن لا وجود لنموذج إنسانى ، أو لقالب يفرغ فيه جميع الأشخاص ، ليكونوا على نمط واحد ، إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته

(١) ابن حزم . الفصل ص ٨٨ ، ج ٢ ، القاهرة ، سنة ١٣٤٧ هـ .

الخاصة ، وهى منبع لا ينضب من التلقائية والمبادهة : « ولكل وجهة هو موليها ، فاستبقوا الخيرات ! » (٢ : ١٤٨) ، وفى آية أخرى (١٧ : ٨٣) : « قل : كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » . وورد فى هذا المعنى الحديث المشهور : « اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له » (البخارى ، الصحيح) . فهذا الحديث يقر بأن لكل شخص معطيات طبيعية ، لكنها لا تُستثمر إلا بالعمل .

تبتدئ الشخصانية عندما يرفض الشخص الطاعة العمياء ، طاعة الأشخاص ، وطاعة الأشياء ، ويعترف بالقيمة العليا للعقل والروح . والاعتراف بهذه القيمة ليس معناه قبول الخاتلات ، أو السماح لعقول الآخرين بالاستبداد ، ولا الخضوع الأعمى الذى يفرضه مذهب من المذاهب ، ولو كان دينيا : « لا إكراه فى الدين » (٢ — 256) .

لهذا لا تقبل فى الإسلام أية وساطة ، كليريكية أو غيرها ، بين الناس وربهم : « وإذا سألك عبادى عنى ، فإنى قريب ، أجيب دعوة الداعى إذا دعانى » (٢ — 286) .

يعد كل شخص نسخة من صنع الله ، ولكنها نسخة فريدة .

فمثل العالم الإنسانى كمثل كتاب عظيم غير متناه ، تتجاذب أوراقه ، وتتكامل ، مع اختلافها واستقلالها وترابطها فى هذا الاستقلال . فنحن هنا بعيدون ، كل البعد ، عن الذهنية البدوية العربية ، ذهنية العصر الجاهلى ، التى لا تتصور الكائن الإنسانى إلا داخل مجموعة ، شريعتها العصبية القبلية ، حيث يعد أفرادها كنسخ يطابق بعضها البعض ، على وجه التقريب ، فكأن الشخص يذوب فى القبيلة . ولم تكن العصبية القبلية لتعترف بالتضامن والعلاقات الودية إلا فيمن تجمعهم رابطة الرحم ، من قريب أو بعيد .

ولقد كانت واقعية العصبية مبنية على تقديس الجد المشترك . وبقى هذا الميز سائداً حتى فى الأيام الأخيرة ، من العصر الجاهلى ، حيث اجتيزت حدود القبيلة ، شيئا ما ، مع عدم تفهم الشخصية الإنسانية فى معناها الشامل ، فكان هناك فرق بين العربى الذى يعد نفسه حرًّا مثل المواطن الأثينى ، وبين العجمى أو الأجنبى

الذى يجوز ، طبعا ، استرقاقه ، وهو ما يماثل البرابرة عند الرومان ، مثل الغاليين والسيثيين والبارثيين والأفارقة . فسقراط يتحدث عن روح الفَرَس والكلب ، ثم ينتقل إلى روح العبد ، كأنه يجد بينهما صلة طبيعية بديهية ![1] والإسلام ، على عكس هذا ، يعتبر كل كائن إنسانى شخصا ، بقطع النظر عن عرقه ، ولغته ، ولونه ، إذ لا فرق بين العربى والعجمى[2] .

ولنستمع إلى بعض ما جاء فى خطبة «الوداع» الشهيرة، حيث يقف النبى بين آلاف المؤمنين ويقول :

« أيها الناس ! إن دماءكم ، وأموالكم ، عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم (. . .) وإنكم ستلقون ربكم ، فيسألكم عن أعمالكم . .[3]» . كما يصرح النبى فى خطبة ألقاها بباب الكعبة (انظر ابن هشام ، ج 4 ، ص32) : « الناس من آدم ، وآدم من تراب » . فالاختلافات العرقية ليست إلا آيات لقدرة الله الذى : « من آياته خلق السماوات والأرض ، واختلاف ألسنتكم وألوانكم . . . » أليست اللهجات والألوان والأعراق إلا مجرد اختلافات شكلية ، عرضية ، لغاية عملية ؟ « يا أيها الناس ، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » . فلا فخر إذن باللون ، أو الانتساب لأية عشيرة ، إذ يزيد القرآن : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم . . . » (٤٩ — 23)[4] .

* * *

نخرج ، مما تقدم ، بفكرة عن ذلك الواقع الحى ، الغنى الجوانب الذى هو الشخص . ولنحاول ، قصد تفهمه ، أو على الأقل قصد التبصر بعدة من مظاهره ، أن ننظر إليه من جوانب شتى .

---

(١) انظر أفلاطون ، هيبياس الصغير ، 375 .

(٢) ورد فى القرآن الجذر : ع . ج . م . أربع مرات ، دون قصد ازدراء أو احتقار : (١٦ — 103) و (٤١ — 44 ، مرتان فى هذه الآية) و (٢٦ — 198) .

(٣) عبد الملك ابن هشام ، سيرة النبى ، القاهرة ، ج ٤ ، ص 275 .

(٤) التقوى : من الجذر : و . ق . ى لا ينحصر مدلولها فى المعنى الدينى المحدود (أى القيام بالشعائر ، أو الزهد) بل تدل الكلمة على كل نشاط يدفع السوء عن النفس وعن الغير (الغير فى معناه المطلق) . فيكون إذن العمل من أجل الصلاح ، الخاص أو العام ، وقاية ، أى تقوى . وقد اتجه نحو هذا المعنى بعض المفسرين حيث فسروا التقوى ، بمعنى صيانة النفس من كل ما يؤذيها ، وحفظها مما يؤثم (انظر : آل عمران ، 28) .

٣

من المفهوم إلى الكلمة

إذا اعتبرنا الدور المهم الذى لعبته اللغة العربية ، بصفتها لغة القرآن والثقافة الإسلامية ، وجب أن ندقق هنا فى بعض مفرداتها التى لها مساس بمفهوم كلمة « شخص » .

إن كلمة فرد (التى تقابل كلمة جماعة) تطلق على الأشياء كما تطلق على الكائنات[١] .

وهناك لفظة « شخص » تدل ، مثل ما تدل الكلمة اللاتينية[٢] persona (القناع) على المظهر الجسمانى ، الخارجى للإنسان ، أو على شبحه الظاهر : أى ظله .

أليست فى الحقيقة كلمة persona بالنسبة للواقع ، إلا ظلا ، ومجرد كائن مسرحى مقنّع (أحيانا بقناع المأساة ، وأحيانا بقناع المهزلة) ؟

بيد أن مدلول « شخص » يزداد ، فى الإسلام ، غنى ودقة ، فى آن واحد ، إذ أصبح الفرد لا يسمى شخصاً إلا إذا انضمت إلى فرديته امتدادات ، مثل :

العرض : وهو ما يستحق أن يدافع عنه المرء أو يحفظه من كل دنس ، أى الفضيلة ، والروح ، والسمعة والشرف .

والحساب : وهو القيمة ، والنبل ، سواء كان مكتسباً بجهود شخصية أو موروثا .

والنسب : وهو الأصل والانتساب بالوراثة لعصبة أو عنصر ما .

من هذا يلزم ، فى دراستنا للشخصية ، أن نراعى جانبين أساسيين : جانباً جسمانيًّا خارجيًّا ، وجانباً معنويًّا نفسانيًّا .

---

(١) كلمة مستعملة فى القرآن : (٦ ، 94) و (١٩ ، 80 و 95) و (٣١ ، 89) . و (٣٤ ، 46) .

(٢) كلمة شخص من الجذر : ش.خ.ص. : برز وظهر (يقال للأشياء) أو بدا (يقال للاشباح) انظر بإلحاح : « شاخصة أبصارهم » (١٤ ، 42 و ٣١ ، 79) أو تصور و شرح (أشخص : أى أعطى نظره) .

لقد تبنى الإسلام محتوى كلمة « شخص » فزاده قوة ، وأدخله فى نطاق الفقه والمعاملات .

إننا لنجده فى زمان النبى ، وقد تجرد من كل الأساطير ، وتخلى عن أثقال المعتقدات الطوطمية ، فجسم فى الكتاب والسنة حقيقة جديدة ، خاصة ، مميزة حتى أصبح « الشخص » موضوعاً للأحكام الشرعية ، بصفته كائناً مسئولا عن فعاليته ، إذ يقوم بأعمال تنطبق عليها أحكام الدين ، والأخلاق ، والمجتمع ، ويعد ذاتاً ، لها حياة مستقلة .

هكذا تطورت كلمة « شخص » توسعاً وعمقاً ، مثل مقابلها فى اللغة اللاتينية persona فمفهوم هذه اللفظة تفتح هو الآخر ، بفضل تطوراته العديدة ، منذ الكلمة الأتريسكية[١] فيرسو phersu إلى الصيغة الفرنسية personne فى معناها الحالى .

أطلقت كلمة persona فى البداية على القناع ، ثم صارت تدل ، منذ عهد شيشرون ، على « الدور » الذى يلعبه الإنسان المقنع فى التمثيلية . ثم خضع هذا المفهوم لتغييرات جديدة منذ فجر المسيحية[٢] .

* * *

إننا لنرتكب خطأ إذا استنتجنا من وجود كلمة phersu اتجاهاً ونوايا شخصانية . ذلك أن الأتريسكيين كانوا ، مثل اليونان ، يقربون القرابين البشرية لآلهتهم ، بخلاف ما أتت به الديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) التى أبدلت القرابين البشرية بالأضاحى الحيوانية .

ولا يمكننا ، كذلك ، أن نقول بوجود شخصانية عند الرومان لمجرد استعمالهم كلمة persona . فلقد سادت فى المجتمع الرومانى الاسترقاقية ، إلى أبعد حد من الفظاعة[٣] ، كما سادت العنصرية فى قوانينهم وأعرافهم التى كان العبيد ،

---

(١) نسبة إلى Les Etrusques سكان إطريريا (ناحية من نواحى إيطاليا ينتسبون إلى شعب نزح من آسيا الصغرى) .

(٢) لا نذكر هنا الأشواط التى قطعها معنى « شخص » ، طوال العصور ، وفى مختلف الثقافات والأديان . انظر كتابنا : De l'être à la personne ص 66 – وما تبعها باريس 1954 – .

(٣) انظر فى كتابنا : Liberté ou liberation الفصل الذى يدرس « التملك » .

بل وكثير من الأحرار ، ضحية لها . فمهنة « المصارع » le gladiateur مثلا ، التى لم يرتضها ، أبدا ، المواطن الرومانى ، كانت مخصصة للعبيد والأسارى ، وحتى للأجانب الأحرار من جرمانيين ، وسوريين ، وبربر .

لقد انحصر دور المصارع ، شيئاً ما ، فى دور حيوان للعب ، لا يصلح إلا لتسلية الرومانيين .

كان المرشحون فى الوظائف العمومية يكترون المصارعين من جمعيات مخصصة للدعاية والإشهار ، كما تكرى الخيول ، لأن حفلات التسلية من الوسائل المستعملة للدعاية الانتخابية .

أما فى الإسلام ، فالفرق الوحيد الذى يمكن اعتباره ، هو التمييز بين المؤمن وغير المؤمن ، على أن كلا منهما يعد شخصا ، يساوى جميع الناس ، من حيث الكرامة الإنسانية وقداستها ، فلكل شخص شخص قابلية فطرية للإيمان ، وقدرة اندفاعية طبيعية على الشك . فالبشر كلهم من جوهر واحد ، كما يقول الحديث : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب » .

إن النبيين أنفسهم من ذات الطينة التى تكوّن منها سائر الناس ، فهم أيضاً أشخاص ، وأشخاص لا أكثر : « أوَعجبتم ، أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم ، لينذركم ، ولتتقوا ، ولعلكم ترحمون ؟ » (٧ ، 62) ، « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . . . » (٣ ، 142) ، « لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم . . . » (٩ ، 227)[1] .

كلما تحدث القرآن أو السنة ، عن الجنس البشرى ، استعملا كلمتى « إنسان » أو « آدم » (أبى البشرية) ، فلا يفضلان عصبة أو عرقا ما : « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » (٩٥ — 4) ، أى الإنسان بصفة مطلقة ، كنوع ، لا كمنتم لأمة ، أو قبيلة ، أو أسرة معينة . وبعد أن خلق الله الإنسان الذى يعد أشرف الكائنات وأعزها ، لم يلق بهذا الإبداع السامى فى هاوية من النسيان ، وعدم الاكتراث ، بل أحاطه بجليل عنايته : « وهو معكم أينما كنتم » .

(١) انظر كذلك : (٣٣ ، 40) و (٤٨ ، 29) .

« ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٥٠ — 16)

إن الله مع الإنسان ، فى كل مكان وزمان ، فى السراء والضراء . فالإسلام يعتبر أل « أنا » شعوراً ووعياً ، كأنه من نور الله ، وعلى العكس من هذا فى العصر الجاهلى ، لم يكن « الأنا » مركزاً فى داخله ، بل مشتتا على الخارج ، أى أنه منعدم الذاتية ، حسبه المشاركة فى ذاتية قبلية مشاعة ، لا يصل إلى درجة الوعى ، لأن شعوره كان يذوب فى شعور جماعى غير محدّد ، قانونه العصبية الضيقة المحض :

وهل أنا إلا من غَزِيَّة ، إن غَوَتْ غويت ، وإن ترشد غزية أرشد

لم يكن العرب إذن ، قبل الإسلام ، يعرفون مدلول « شخص » ولا اللفظة نفسها ، إذ هى كلمة وضعها مفكرو الإسلام فيما بعد (إخوان الصفاء ، ابن سينا) .

* * *

يبدو من الآيات القرآنية أن الجذر ش . خ . ص . كان معروفاً فى معناه القديم ، كما رأينا . أمّا كلمة «شخص» هذه فلم تكن موجودة ، مطلقا ، للتعبير عن المعنى المعروف عندنا . كانت لفظة « وجه » تدل على معنى الشخص فى القرآن ، وهذا ما يؤكد قرابته بكلمة persona (التى تدل على المظهر الخارجى) .

فلنتتبع تطور معنى «وجه» ، فى اللغة العربية ، لنتفهم ، بكل وضوح ، المراحل الأولى الغامضة التى قطعها معنى « شخص » حتى نصل إلى المفهوم الواضح الذى حصل عليه فى الإسلام .

فمن المدلول المادى لكلمة « وجه » (قرآن ١٣ ، 92) نصل إلى المدلول المجازى (يدل الوجه على النظر فى القرآن : ٢ ، 143 ، ومن 147 إلى 149) . وبما أن الوجه يعد أشرف ما فى الكائن ، صار يدل على الكائن كله فى اتساع معناه[1] .

وهذا ما يذكرنا بالكلمة اليونانية prosopon التى دلت ، أول الأمر ، على

(١) نجد هذا المعنى فى عبارة « كرم الله وجهه » ؛ والوجهاء هم القوم الذين يقدمون للنيابة عن غيرهم ، فعيسى بن مريم « وجيهاً فى الدنيا والآخرة ومن المقربين » (قرآن ٣ ، 44) وموسى « كان عند الله وجيهاً » (٣٣ ، 69) .

وجه (مثل face الفرنسية) ، ثم على قناع (قارن بين هذا وبين persona اللاتينية) . وبعد ذلك بكثير اكتسبت معانى أخرى ، منها : « ظهور » و «صورة» (قارن ذلك فى العربية بـ«ظل») ، وأخيراً دلت على الوجه ، ثم على الشخص .

وجاءت فى القرآن عبارة « وجه الله » للدلالة على الذات الإلهية : « أينما تولوا فثم وجه الله »[١] . كما تستعمل نفس الكلمة ، فى القرآن ، للدلالة على الشخص الإنسانى[٢] .

فالشبح ، أو الظل ، أو الكائن الذى يصعب تمييزه وتحديد هويته ، يعد فرداً أو كائنا ، ولكنه ليس بكائن معين . فالخصائص الشخصية ، لكل إنسان ، توجد فى وجهه : فعلى الوجه تبدو الملامح ، والسن ، وما تحتوى عليه بعض النظرات — أحيانا — من معان (« تبوح العيون بسر الفؤاد ») . وفى الوجه أيضاً الأنف الذى هو رمز الكرامة والأنفة : « إخضاع الأنف » هو الإذلال . فلا غرابة إذن أن يجدع بعض المقاومين الجزائريين أنف خونة القضية الوطنية فى بلادهم . ويروى السيد يوسف شلحود أن عرب الكويت يقطعون أرنبة السارق ، اقتصاصاً منه لأنه رجل لا كرامة له[٣] .

وفى الوجه أداة التفاهم التى تعد من أهم ما فى الكائن الإنسانى : فباللسان يتصل المرء بغيره ، وبه يتكلم ويؤدى الشهادة .

هكذا نرى كيف حصل اشتراك فى الدلالة بين وجه وشخص ، ويمكننا أن نذكر هنا ، على سبيل الشبه ، ما كتبه موس Mauss عن بعض المجتمعات البدائية : إذا امتنع أحد رؤساء العشيرة من القيام بإحدى التزاماته ، قيل عنه : « إن وجهه متعفن » ، لأن أهل الشمال الغربى بأمريكا يعتبرون ضياع السمعة بمثابة ضياع للروح أو فساد للوجه . ومن أضاع دم وجهه « فقد أضاع حقه فى حمل الروح ولبس الشعار ، والانتساب للطوطم[٤] .

---

(١) انظر : (٢ ، 115 و272) و (١٣ 226) و (٣٠ – 37 و38) و (٥٥ –25 و (٧٢ ، 9) و (٩٢ ، 20) .

(٢) انظر الآيات : (٢ ، 112) و (٦ 156–) و (٢٢ ،) و (٣٠ ، 30) (٣١ ،) .

(٣) انظر : R. d'Histoire des Religions, T. CLI, No. 2, Paris 1957.

(٤) L'Année Sociologique I, 1923-24, p. 102.

لم يقع الفصل بين « وجه » و « شخص » فى سائر الثقافات إلا مؤخرا ، فلا توجد فكرة بدائية مباشرة عن « الشخص » ، بل على العكس ، ليس هناك إلا ما يحملنا على الاعتقاد أنها فكرة مكتسبة جاءت مؤخرا ، بعد تطورات كثيرة .

هكذا فرضت كلمة « شخص » نفسها ، فصارت تدل على الكائن الإنسانى بأجمعه ، لأن محتواها المعنوى حصل ، فى الجو الإسلامى ، على كثافة جديدة ، ومتانة خاصة بينما بقى مدلول «وجه» محصوراً فى معناه المادى ، رغم أن الوجه أشرف ما فى الإنسان . وبعد أن تعرفنا الرابطة التى تجمع بين «وجه» ومدلول «شخص» ، يلزمنا الآن أن نحلل كلمات أخرى لها مساس بمفهوم شخص .

فـ « ذات » تدل على « الجوهر » ، وكثيرا ما تعنى ، فى الفلسفة ، « الفرد » . غير أن هذين المعنيين جاءا متأخرين ، ولفظة « فرد » نفسها (التى تقابل كلمة جماعة) تطلق على الكائنات الحية ، كما تطلق على الأشياء الجامدة . ومن جهة أخرى ، فإن لفظة « ذات » لا تختص بالشخص الإنسانى فحسب ، بل تطلق كذلك على الأشياء . فالقرآن يقول : « إنه عليم بذات الصدور » (٣ – 119) أى بخفايا العقل والقلب[١] . وتصف آية أخرى السماء بـ « ذات البروج » (٨٥ ، 1) كما نجد أن النار « ذات لهب » (١١١ ، 3) .

فلفظة « ذات » تعبر عن أوصاف متصلة بكائنات ، لا على جوهر وذاتية الكائنات . وهذا ما يبعدنا عن المدلول الفلسفى : « جوهر » ، وعن الحقيقة الحية التى هى « الشخص » ، بمعناه المحدد . فمدلول « ذات » ينحصر فى التعبير عن حالة أو عن كيفية لا تتصلان ، فى الغالب ، إلا بأشياء مادية . والقرآن يعطينا على ذلك أمثلة ، منها ما يتعلق بالأشياء من حيث مكانها : « وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ، ذات اليمين ، وإذا غربت تقرضهم ، ذات الشمال . . . » . . . ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال . . . » (١٨ ، 17-18) ، أو وصف

---

(١) انظر كذلك : (٣ – 154) و (٥ – 7) و (٨ ، 43) و (١١ –54) و (٣١ ، 23 و (٣٥ ، 38) .

للمكان : « وجعلنا ابن مريم وأمه آية ، وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين » . (٢٣ ، 50[1]) .

هذه الأسباب ترغمنا على أن نرفض لفظة « ذاتية » ، التى يستعملها بعض الكتاب المعاصرين ، لترجمة كلمة personnalisme . فمحمد إقبال ، مثلا ، يسمى مذهبه الفلسفى « خودى » ، ويقصد بهذه الكلمة النزعة الشخصانية[٢] . ولقد عرب بعضهم « خودى » بـ « ذاتية » ، ومنهم عبد الوهاب عزام ، فى ترجمته لديوان إقبال : بيام مشرق (ص ٤١) .

إن لفظة « شخصانية » ، فى نظرنا ، أقرب إلى الصواب من « ذاتية » . ألسنا نرى أن لفظة « شخص » تنحصر فى الدلالة على الإنسان ، فى حين أن كلمة « ذات » يشترك فيها الإنسان ، والحيوان ، بل وحتى الأشياء ؟ نقول : الرجل ذاته ، والحصان ذاته ، والورقة ذاتها .

* * *

وهناك لفظان آخران لهما علاقة ماسة بموضوعنا : «امرؤ» «وإنسان» . وبما أن الكلمتين لا تدلان على « الشخص » ، حسب المعنى المحدد اصطلاحاً ، فإننا نترك الحديث عنهما إلى دراسة عن النزعة الإنسانية فى الإسلام .

ومنذ القديم ، أحدثت لفظة « إنسان » مشكلة لدى المثقفين العرب . فلنكتف بالإشارة إلى ما رواه ابن حزم ، فى هذه القضية ، حيث حكى النزاع الذى حصل بين من يدعى أن « الإنسان » لا يطلق إلا على الجسم وحده (مثل أبى الهذيل العلاف) ، وبين من يقول بأنه يختص بالنفس وحدها (قول إبراهيم النظام) ، وبين من ، على عكس ذلك ، يرى أن « إنسان » يطلق على الوحدة التى يؤلفها الجسم والنفس معاً . وبعد عرض أفكار هؤلاء ، ختم ابن حزم حديثه قائلا : إن « إنسان » يطلق على الجسم (ألا يبقى الميت إنساناً ؟) ، كما يدل على الروح ، لأنها نواة الأحداث الشعورية ، والملكات المختلفة ، والأمزجة . وأخيراً نعبر بـ « إنسان » عن

(١) انظر كذلك (٣٤ ، 16) و (٥٤ — 13) و (٥٥ — 11 و 48) و (٥٩ — 7) و (٨٥ — 1 و 5) و (٨٦ — 11 ، 12) و 7 (٨٩ —) .

(٢) انظر كتابه : « أسرار خودى » (الترجمة الإنجليزية) *The Secrets of Self*, translated by R.A. Nicholsoln. Lahore 1920.

وحدة الجسم والروح ، إذ أن كل واحد منهما يرتكز على الآخر[١] .

* * *

نستخلص ، من هذه المحاولة الموجزة ، أن مفهوم « شخص » اكتسب ، منذ فجر الإسلام ، معانى كثيفة ، حية ، مليئة . لم يكن لهذه اللفظة ، فى العصر الجاهلى ، مدلول محدّد ، لكنها ، بفضل تعاليم الإسلام ، حصلت على محتوى متين واضح ، فصارت معانيها ، تدريجيا ، تزداد دقة وتحديدا ، فنتج ، منذ ذلك العهد ، انقلاب شامل فى الذهنية العربية ، أخرجها من الصور الجماعية الشاملة اللامحددة إلى التعقل الفردى وإلى الوضوح والوعى .

ومنذ هذه المرحلة ، لم تعد القبيلة هى الحقيقة الوحيدة ذات القيمة الفذة ، بل أصبح كل عضو من العشيرة (بصفة شخصية) — دون اعتبار السن ، أو المكانة ، أو الجنس — يشعر بوجوده كشخص ، يحمل كرامة ، وقيما ، لا عن طريق العصبية القبلية ، ولكن لأنه شخص وكفى : إذ أنه الحقيقة الأولى الداعمة لكرامة لا تهان . إنه من المخلوقات التى سوى الله بينها ، وكرمها على بقية ما فى الكون ، فهو إذن أشرف المخلوقات وأعزها : إنه « شخص » .

محمد عزيز الحبابي
الجامعة المغربية
الرباط

(١) الفصل ، ج ٥ ص . ٤١ ، القاهرة ١٣٤٧هـ .

ابن قتيبة والثقافة العربية

بقلم
شارل پلا Charles Pellat

لقد سبق لى أن أبديت آرائى فى تطور الثقافة العربية من طلوع نجمها إلى غروبه[1] وبينت الأسباب، المختلفة فى الزمان والمكان، المؤتلفة فى العاقبة والمغبة التى أحدثت الخمول بعد الذكر والانحطاط بعد الازدهار — فلست بحاجة إلى تكرير ذلك وإعادة ما لدى من الحجج والبراهين. إلا أنى مضطر إلى تعريف مرادى بالثقافة العربية التى أتكلم عنها وتحديد العبارة المشاركة التى أستعملها ؛ فإنى لا أريد بها جميع العلوم والمعارف التى خلدت اسم العرب من حديث وفقه ، وفلسفة وكلام ، وهندسة وتنجيم ، وطب وكيمياء ، وشعر وأدب: وغير ذلك مما لا يحصيه إحصاء ولا يقوم عليه عد ، بل المراد بها مجموع ما كان الإنسان يشعر بأنه محتاج إلى معرفته لأداء دوره فى الأمة الإسلامية عامة والمجتمع العربى خاصة . وذلك المجموع كان يطلق عليه فى تلك الأيام الماضية والعصور الغابرة اسم « الأدب » . فلقد اختلف الأدب باختلاف الأوساط والطبقات ولم يبق على حاله فى جميع الأمكنة

---

(١) راجع *Les étapes de la décadence culturelle dans les pays arabes d'Orient*, in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris 1957.

* إن الدعوة لإخراج كتاب تذكارى بمناسبة بلوغ الدكتور طه حسين السبعين من عمره — أمده الله — قد شرفتنى بأن طلبت إلى المساهمة فيه قائلة فى منشورها إن الدكتور طه حسين قد امتاز بآثاره « فى تاريخ الأدب العربى واللغة العربية والتاريخ الإسلامى والحضارتين العربية واليونانية وفى الوصل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية » ؛ فلبيت هذه الدعوة بحفاوة وحماسة لأنى مدين للأستاذ الجليل وله على حق لا يبطل : فمؤلفاته الانتقادية هى الأولى التى قرأتها بمجرد ما شعرت بأنى قادر على مطالعة كتاب عربى كامل بدلا من المنتخبات المدرسية المعتادة ، حتى إنى تعلمت مبادئ الأدب العربى فى « الشعر الجاهلى » ثم فى « حديث الأربعاء » ، فأرانى هذا الكتاب النفيس مظهراً من مظاهر الخلاف الواقع بين القدماء والمحدثين وعلمنى معظم ما أعلمه من شعر أبى نواس وأمثاله ، ثم بعثنى على دراسة العصر الذى بحث عنه الأستاذ فقادنى شيئاً فشيئاً من الشعر إلى النثر ومن أبى نواس إلى الجاحظ .

ومن ناحية أخرى أثار الدكتور طه حسين إعجابى بالجهود المستمرة التى بذلها فى توسيع الثقافة العربية وتعميق غورها ؛ فلذلك رأيت أن أعقد هذه العجالة فى رجل امتاز عندى بآثار أفقر بها الثقافة العربية وضيق مجالها ، وأتشرف بتقديمها إلى الأستاذ الجليل .

الأزمنة ؛ فكان من الطبيعى أن يتغير ويتبدل ومن المنتظر أن تساير تطوره الثقافة الشخصية — أو الفردية أو العامة كما يقول الذين يترجمون هذه العبارة عن الفرنسية — فتزيد بزيادته وتنقص بنقصانه ؛ فتقدمت هذه الثقافة الفردية وازدهرت ازدهاراً باهراً ، ثم بلغت أوجها وأخذت فى الانحطاط لأسباب — منها الاجتماعية والسياسية ومنها المادية والمعنوية — أسباب لست أريد أن أفحص عنها فى هذه المقالة ولكنى سأقتصر على التماس دلالة واضحة تدلنا على أن رأس العقبة كان قريباً من أواخر القرن الثالث ؛ فالحق أن الدلائل كثيرة فى ذلك الوقت . إلا أن أحسن مثال لغلبة الفساد على الصلاح وأوضح صورة للطور الجديد الذى بلغته الثقافة العربية : ابن قتيبة نفسه ومؤلفاته بأعيانها ، وإن وجب علىّ أن أعترف بأن ابن قتيبة لم يساهم فى إفساد العقول عن قصد ولم يشارك فى تعريج الأدب عن تعمد .

* * *

فإن اعتبرنا أن الأدب ليس مما يلهمه الله وتُطَبِّع على الطبيعة وتجبل عليه الجبلة بل إنه يتطلب جهودا مستمرة ويترتب على دراسات طويلة — وإن كانت انتقائية — ليكتسب الإنسان نصيبه من المعارف ، قلنا إن الأدب معدوم فى الجاهلية لأن الشاعر فى ذلك العصر والخطيب فى ذلك العهد والكاهن والقائف وغيرهم ممن يمارس مهناً متخصصة لا يتعلمون تعلماً ولا يتفقهون بل يتكلون على مواهبهم ويعملون بما يفيدهم الاحتكاك والمعاشرة ، إن ضربنا صفحاً عن الاعتقاد العام بأن الشاعر والخطيب إنما ينطقان بما يضع تابعتهما على طرف لسانهما ، ومع ذلك فإننا نتميز شيئاً من الأدب فى فصاحتهما ومعرفتهما با للغة العربية ، وقد علمنا أن مثل هذه المعرفة ظلت فى تاريخ الأدب العربى قاعدة الثقافة الشخصية وأساسها .

فلما جاء الإسلام صرف المسلمون همتهم إلى الدين والسياسة والحرب حيناً ، فخالطوا الفرس والروم وغيرهم من الأمم المتحضرة المثقفة وزالوا عما كانوا عليه من الانفراد النسبى ، فلاحظوا أنهم مع تغلبهم على أعدائهم ومع سيادتهم فى ميادين الحرب وتفوقهم فى أمور الدين أصبحوا فى خطر شديد لأنهم غير قادرين على مزاحمة منافسيهم وأعدائهم فى كل ما يتعلق بأسباب الحضارة المدنية إلى أن صار الخطر أشد والتوعد أمسّ لما جعلت الشعوبية تفتخر بما لها من طول المجد فى الأزمان

الغابرة وتخبر بأنها تكاد تسترجعه فى الأيام الحاضرة وترد العرب إلى حالتهم الداثرة .

بيد أن العلوم الإسلامية نفسها أخذت تنمو وتتفنن وتتميز بعضها عن بعض ؛ هنالك شرع العرب ، وغير العرب من المؤمنين ، فى جمع ما للقبائل العربية من عناصر ثقافية : فالتمسوا مفردات اللغة وتراكيبها والتقطوا ما كانت العشائر تتداوله من أسجاع وأشعار وخطب وأخبار ، ثم رأوا من المفيد أن ينقلوا بعض الآثار الأجنبية — فارسية كانت أو يونانية — إلى اللغة العربية وأن يضيفوا إلى ذلك أخباراً وأساطير وقصصاً متفرقة الأصول متعددة المصادر ، فلم يألوا جهداً فى تكوين ثقافة لها خصائص إنسانية أكثر منها عربية أو إسلامية . ويرجع الفضل فى جميع ذلك إلى أهل القرن الثانى الذين لهم اليد البيضاء فى إنشاء الأدب وإحداثه على مختلف أحواله .

فلما استفتح القرن الثالث أصبح المسلمون ولديهم مادة وافرة متراكمة تتفاوت قيمها ولا تأتلف جواهرها ، لا يحتمل ثقلها أحفظ الرجال ولا يسعها أضخم الأسفار حتى إنه أضحى من الضرورى أن يفصل بين العلوم والمعارف التى لا يحتاج إليها إلا العالم المتخصص فى فن من فنون العلم وبين ما لا يسوغ للشريف أن يجهله ولا يجوز للنبيل أن يهمله ، أو — بعبارة أخرى — أمسى من اللازم فى ذلك العصر الذى كان فيه التعليم حرّا غير رسمى والتدريس فرديا غير اجتماعى أن تقوم شخصيات بارزة بسعة علمها وعقلها وأدباء مشاركون ملمون بجميع أطراف الأدب — بتأليف كتب معدة للأوساط المثقفة ويأخذوا لذلك « من كل شىء بطرف » .

ولكن ليس كل إنسان بقادر على القيام بمثل هذا الاصطفاء والاختيار ، لأنه يتطلب ذوقا سليماً وروحاً انتقادية ممتازة وتبصراً بحوائج الناس رائعاً ؛ فهذه الشروط نادر توافرها فى رجل واحد حتى فى ذلك الزمان البعيد ؛ ومع ذلك علمنا أن الجاحظ شرع فى ذلك العمل الانتقائى ووفق إلى هذه المهمة العويصة ، وكتب له النجاح فى تعريف الثقافة العربية ووضع قواعدها ورسم أظهر خطوطها . وإن لم يتسن له أن يفرض آراءه على جميع الأمة ، وإن لم يبلغ تلك الغاية فلأنه كان منفرداً فى مجتمعه بسبب تفوقه على معظم أترابه ؛ فانتخب من أشعار العرب وخطبهم ما له — عنده — قيمة مطلقة وأورد فى بعض مؤلفاته الروايات والأخبار اللازم حفظها واقتبس ما يوافق أذواق معاصريه ويسد أمسّ حوائجهم مما كان رائجاً شائعاً بين أهل طبقته من

الثقافات الفارسية واليونانية والهندية ، ومن وراء ذلك كله لم يقتصر الجاحظ على « تعليم الأدب » بل أبى إلا أن يكون أيضا « معلم العقل » ؛ فلقد توارث العرب هذا الحكم المشهور . ولست أدرى هل أدركوا معناه العميق وقدّروا حقيقته وأهميته حق التقدير ، لأنى أرى — مع الأسف — أن أطرف مؤلفات الجاحظ وأظرفها — أعنى « كتاب التربيع والتدوير » — ظل غير مفهوم إلى عهد قريب ؛ فأبو عثمان وإن لم نعجب بكل ما كتبه ولم نصوّب كل ما أبداه من الآراء ، أهل بشكر العرب وامتنانهم. بيد أنهم أنكروا فضله ولم يبصروا بأنه ذهب إلى مثل ما ذهب إليه الأديب الفرنسى Montaigne حين يفضل « الرؤوس » الصالحة للتفكير على الرؤوس الممتلئة علما .

فالباحث الذى أوقف حياته أو قسماً كبيراً منها على دراسة شاعر من الشعراء أو أديب من الأدباء يميل لا محالة إلى تقديم هذا الشاعر أو هذا الأديب على سائر الشعراء والأدباء، ولكنى أيقنت بأنى لست بظالم أحداً حين أثنى على الجاحظ وأطنب فى مدحه لأنه أعطى فى مؤلفاته أصفى صورة للثقافة العربية ومثلها الأعلى .

فلا يجوز أن أتسع هنا فى باب قد طرقته مراراً ؛ غير أنى وددت لو ألْفت الأنظار إلى ناحية أخرى أراها ذات أهمية لا يستهان بها : كان الجاحظ يدين بالاعتزال ولا ينكر أحد — سنيا كان أو شيعيا — ما للمعتزلة من عميق التأثير فى الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامى برغم قصر مدتهم وجهود الأوساط الرجعية فى إخمال ذكرهم ؛ فغلب عليهم أهل السنة فى منتصف القرن الثالث. ولكنهم لم يستطيعوا أن يحوزوا قصبة السبق فى ميدان الثقافة حتّى انتقلت الرئاسة من المعتزلة إلى فرق شيعية قريبة منهم عالمة بتحكيم العقل واستخدامه فى المضاربات الذهنية واستعمال الكلام فى المجادلات الدينية؛ فليس فى نيتى أن ألح على ذلك هنا . ولكن يجدر بى أن أقول بصورة وجيزة ملخصة إنه لما أفل نجم الاعتزال طلع بدر الشيعة فى سماء الثقافة فبهر — إن صح هذا التعبير — أهل السنة الذين أمسوا غير قادرين على احتمال الثقافة الثقيلة الموروثة ممن تقدمهم ؛ فأقل فرق الشيعة تطرفاً هى التى أخذت المشعل من أيدى المعتزلة وحافظت عليه طول القرن الرابع الذى سماه الأستاذ Massignon « القرن الإسماعيلى » ، بينما كان السنيون يوصدون الأبواب — أو يحاولون إيصادها —

ويضيقون الآفاق ويقدمون العلوم الدينية على غيرها من المعارف . ولست أنكر ما فى الحكم السابق من الغلو والمبالغة إذ أن الذى يوجز ويلخص يتعرض لبعض الظلم وعدم الإنصاف ، ولكنى أعتقد بصفة عامة أن ما ذهبت إليه وعبرت عنه من الرّأى قريب إلى الحقيقة .

* * *

فأحسن مثال وأشهر ممثل لهذه الحركة الرجعية عند أهل السنة — ابن قُتيبة وإن كان غير واضح انتسابه إلى مذهب من المذاهب أو فرقة من الفرق ؛ فلما جاء ابن قتيبة هذا كان على الثقافة العربية آفة لا درك لها ومصيبة لا عوض عنها إذ ألف كتباً وكتباً فافتتن الجمهور بما أدخل فيها من تقسيم وتبويب وتنظيم وترتيب ، ولم ينتبه قراؤها المتقدمون والمتأخرون إلى ما فى ذلك من عجز وتقصير .

قال الدكتور ثروت عكاشة فى مقدمته لـ « كتاب المعارف »[1] : « رأى (ابن قتيبة) العصر عصر إلمام ومشاركة فى كل العلوم فكان إماماً من هؤلاء الأئمة المشاركين » . وقال أيضا فى مقدمته الفرنسية لنفس الكتاب ما معناه : ابن قتيبة ولوع شغف كمثل ابن المقفع والجاحظ بالمعرفة المتدفقة من عيون كثيرة ، فطمع فى أن يجمعها . إننى يمكننى أن أوافق على هذا الحكم موافقة تامة .

فإن نحن طالعنا آثاره — ومن حسن الحظ أو من سوئه لم يأكل على معظمها الدهر ولم يشرب — رأينا أن بعضها ذات منفعة لا ترد وفائدة لا تنكر : فلا نتورع من مراجعتها واستعمالها لقرب مأخذها وسهولة متناولها ، فنجد فى « عيون الأخبار » روايات وأخباراً تساعدنا على تحقيق النصوص الأدبية القديمة وتزيد فى مستنداتنا عند الحاجة إلى المستندات ، ثم نلجأ إلى « الشعر والشعراء » إذا أردنا أن نترجم عن شاعر من الشعراء الأقدمين أو نحقق وجه بيت من الأبيات ، ونستفيد أيضا من « أدب الكاتب » و « كتاب المعانى » ؛ ونعجب بلباقته حين نقرأ كتابه الموسوم بـ « تأويل مختلف الحديث » . فابن قتيبة نحوى — ومن المعلوم أن الجاحظ يطعن فى النحويين ! — وهو فقيه ومحدث. فلنا وعلينا أن نستند إلى ما قاله فى مواضيع متصلة بالنحو والفقه والحديث. ويجدر بمادحه أن يقول إنه إمام فى النحو والحديث والعلوم النقلية ولكن

---

(١) ص ٥٧ .

لا يجوز له أن يسميه إماماً فى الأدب لأنه طرق أبواباً لم يألفها وخاض فى الكلام عن مسائل لم يتهيأ لها : فأدبه منتحل ومعرفته غير مشاركة .

* * *

فإن تناولنا العلوم الدينية، التى يدخل نصيب منها — نصيب منها فحسب — فيما يجب على المسلم أن يعرفه، ووضعناها جانبا ، لاحظنا أن العناصر النقلية — غير الدينية — والعقلية التى تكوّن الأدب فى القرن الثالث صادرة عن ثلاثة مصادر أو بعبارة أخرى إن العيون التى يستقى منها الأدباء ثلاث : الأولى منها بطبيعة الأمر الأدب العربى محضاً أى اللغة والشعر والسجع والخطب ثم الروايات التاريخية والأنساب والمعارف العامة ؛ ثم الثانية منها الأدب الفارسى (والهندى) بما فيه من الأخبار وسير الملوك وغير ذلك من الأساطير والحكم ؛ ثم الثالثة منها منتجات الفكر اليونانى . فكأن الجاحظ قد حاول أن يؤلف بين تلك الثقافات الثلاث ، مقدماً الثقافة العربية على أختيها واضعاً كل واحدة منها موضعها ؛ أما ابن قتيبة فبدلاً من أن يستغلها ويستثمرها ليقدم إلى قرائه مجموعاً منسجماً مقبولا نراه يغض الطرف عن اليونان ويصرح بأنه لا يحتاج إلى المنطق .

هذا ونراه أيضا يهتم بتراث العرب فيؤلف « كتاب الأنواء » — الذى ساهمت أنا فى نشره — رغما من سوء ظنى بابن قتيبة — لمنفعته بعد ضياع الكتب الأخرى فى الموضوع ذاته ، ولكن المؤلف عدا على « كتاب الأنواء » لأبى حنيفة الدينورى فنقل معظمه إلى كتابه، وقد بين ذلك صديقى الأستاذ محمد حميد الله . فابن قتيبة — سارق سالب، ويدلنا على ذلك المسعودى حيث يقول : « وقد جرد ذلك (أى معطيات جغرافية) أبو حنيفة الدينورى، وقد سلب ذلك ابن قتيبة فنقله إلى كتبه نقلا وجعله عن نفسه. وقد فعل ذلك فى كثير من كتب أبى حنيفة الدينورى هذا ؛ وكان أبو حنيفة ذا محل فى العلم كبير »[1] . وكان شيعياً وكان مؤرخاً شديد المحاباة للفرس .

وفى جملة الكتب التى يشير إليها المسعودى كتاب نفيس لابن قتيبة أخذ عنه المسعودى نفسه وكثيراً ما نراجعه نحن حينما نحتاج إلى معرفة الأنساب أو تحقيق السنة التى توفى فيها فلان أو فلان من المحدثين والفقهاء لأنه أصغر حجماً وأقرب

(١) مروج الذهب ، ط . باريس ، ٣ : ٤٤٢ .

مأخذاً من « تهذيب التهذيب » وغيره من كتب التراجم والموسوعات المطولة ، أعنى بذلك « كتاب المعارف » ؛ فإنى حريص على ألا أبخس ابن قتيبة حقه. ولكنى أسأل المثقفين من العرب هل يظنون أن الأدب العربى بمعناه الأصح هو ما رتبه ابن قتيبة فى « كتاب المعارف » ؟ المعارف ! لقد زاد على جهله زهواً وبنفسه عجبا .

فهذا الكتاب الذى نشره الدكتور ثروت عكاشة نشرا يبلغ الغاية فى دقة التحقيق والنهاية فى حسن الطبع، أصفى مثال لرجعية موقف ابن قتيبة وضيق عطنه وقلة حبه للاستطلاع ؛ فهو كتاب أخبار وسير رغما عن عنوانه. وهو كتاب تاريخ مختصر موجز من شأنه أن يرضى الناس ويزيد فى أدبهم على ما يعتقد المؤلف .

ومن المعلوم المؤكد أن المؤرخين العرب اتجهوا فى تصورهم التاريخ اتجاهات ، غير أن التاريخ الكونى عندهم خاضع لقانون واحد : ذلك أن المسلمين رأوا فى هذا التاريخ سلسلة علاقات واصلة بين الله والبشر بواسطة الأنبياء : فلذلك نرى بعض المؤرخين القدماء يذكرون الحوادث التى حدثت — أو قالت التوراة[1] إنها حدثت — منذ خلق آدم إلى نوح ، ثم يقصون قصص الأنبياء إلى عيسى بن مريم ثم إلى خاتم الأنبياء، ثم يُدخلون العرب فى التاريخ ويحلونها محلها فى وسط العالم. ويروون أخباراً عن الشعوب القديمة التى دخلت فى الإسلام ثم يخوضون فى الكلام عن التاريخ الإسلامى دون أن يلتفتوا إلى الأمم الأخرى ؛ أما ابن قتيبة فيسلك هذا المسلك، إلا أنه يكتفى من ذكر الوقائع التى وقعت بعد مجىء الإسلام على القليل منها ويتسع فى تراجم الرجال فيذهب إلى ما ذهب إليه المؤرخ المغربى ابن الموقت حيث يقول : « أجل من التاريخ تراجم الكبار » ويعمل — رحمه الله — بالأثر الشريف : « بذكر الصلحاء تنزل الرحمة » ؛ وزيادة على ذلك فلا يتبع الترتيب الزمنى بل يذكر ملوك اليمن والحيرة والعجم فى آخر الكتاب لأنه لا يتصور تسلسل الأزمان .

وإلى ذلك فهناك صنف آخر من المؤلفين قد لاحظوا أن فى العالم أمماً وشعوباً — نائية كانت أو قريبة — لا يجوز للمسلم المثقف أن يجهل وجودها ويضرب صفح الحائط عن أحوالها ؛ فجمعوا ما أمكنهم من الروايات والوثائق فى أوطانها وعجائبها

(١) يظهر أن ابن قتيبة كان يعرف ترجمة عربية للعهدين القديم والجديد ، انظر فى هذا الموضوع الممتع : G. Lecomte, *Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba*, in *Arabica*, 1958, 34-46.

وتاريخها، وسافروا أحياناً لمعاينتها ومشاهدتها ؛ فأفسحهم صدراً وأبعدهم همة لا محالة : المسعودى الذى لا يتورع مثلا من أن يعطى صورة ولو جزئية من تاريخ فرنسا ويذكر مدينة باريس (بريزة) لأول مرة فى الأدب العربى ، ولكنى لا أبعد من أن أرفع اليعقوبى إلى مستوى المسعودى وإن كان تاريخه أوجز بكثير من « مروج الذهب » فضلا عن « أخبار الزمان » ؛ وينبغى أن أضيف إلى ذلك كله أنهما ليسا بمؤرخين بل هما أديبان يرميان إلى تعليم الناس دون ملل وإتعاب .

ولعل قائلا أن يقول إنه ليس من العدل أن يوازن بين شيئين متفاوتين وإن « كتاب المعارف » صغير الحجم بالنسبة إلى « مروج الذهب » وغيره من كتب التاريخ وهو أيضاً أقدم منها بنصف قرن؛ فهذا حق ولكن تاريخ اليعقوبى معاصر لـ « كتاب المعارف » مماثل له فى الطول،حتى إن المقارنة بينهما ممكنة غير مستحيلة عادلة غير جائرة ؛ ويتبين من الجدولين الآتيين ما بينهما من الفرق فى سعة المادة وبعد المرمى :

تاريخ اليعقوبى	« معارف » ابن قتيبة
من آدم إلى عيسى بن مريم	من آدم إلى عيسى بن مريم
—	أهل الفترة [1]
ملوك السريانيين	—
ملوك الموصل ونينوى	—
ملوك بابل	—
ملوك الهند	—
ملوك اليونانيين والروم	—
ملوك الروم المتنصرة	—
ملوك فارس	(انظر أدناه)
ممالك الحَرْبى (أى الشمال)	—
ملوك الصين	—
ملوك مصر من القبط وغيرهم	—
ممالك البربر والأفارقة	—
ممالك الحبشة والسودان	—
مملكة البجـة	—
ملوك اليمن	(انظر أدناه)
ملوك الشام	» »
ملوك الحيرة	» »
ولد اسماعيل	—
أديان العرب إلخ	(انظر أدناه)
شعراء العرب	— أنساب العرب
أسواق العرب	
رسول الله	نسب النبى
أيام أبى بكر . . . إلى المعتمد	أخبار أبى بكر إلخ
(انظر أعلاه)	أديان العرب
—	الفرق
(انظر أعلاه)	ملوك اليمن
» »	ملوك الشام
» »	ملوك الحيرة
» »	ملوك العجم

(١) يبدو أن ابن قتيبة أول من أفرد باباً لأهل الفترة ، وذلك لأسباب دينية واضحة .

فمن العجيب أن العمود الأيمن يتضمن الأبواب التى توجد أيضًا فى « مروج الذهب » ببعض التقديم والتأخير وبعض الزيادة والنقصان ؛ فاليعقوبى والمسعودى اللذان كانا يميلان إلى التشيع أو قل : يدينان بالتشيع ، يهتمان بالعالم أجمعه ويعلمان أن هناك خارج حدود الإسلام وداره رجالا ونساء يعيشون ويموتون شأن العرب والمسلمين ؛ أما ابن قتيبة فينقل عن كتب الدين والأخبار ما يخص وطنه الضيق ولا يعرف أن « بلاد الله عريضة » ولا يقول كما قال الراجز :

نقطـع أرضًا ونـلاقى أرضا   إن البـلاد غلبتنى عرضـا

والحاصل أن ابن قتيبة الذى رتب وصنف جميع عناصر الثقافة على ما يزعم حامدوه ومادحوه ألف كتبًا لا بأس بها فى النحو والعلوم الدينية،ولكنه لما تجاوز هذا الحد؛وأراد أن يثقف معاصريه تثقيفا فقدّم إليهم كتبا مدرسية تضاهى الكتب المرجو استعمالها الآن فى بعض المدارس الابتدائية لا غير ؛ فليعتبر المعتبرون .

شارل پلا
أستاذ بالسوربون
پاريس

وزن أفعل من الفعل المزيد

للدكتور خليل يحيى نامى

١ — يدل وزن أفعل من الفعل المزيد فى اللغة العربية على التعدية فى الأكثر نحو أجلسته ، وعلى التعريض للشىء نحو أقتلته أى عرضته لأن يكون مقتولا ، وعلى صيرورة الشىء ذا كذا نحو أغدّ البعير أى صار ذا غدّة ، ونحو أحصد الزرعُ أى حان أن يحصد ، كما يدل أيضا على وجوده على صفة نحو أحمدته وأبخلته ، وعلى السلب نحو أشكيته أى أزلت شكواه ، وعلى معنى فَعَلَ نحو قِلت البيعَ وأقلته أى فسخت البيع [١] .

وإذا تتبعنا هذا الوزن فى اللغات السامية وجدنا أن اللغات الحبشية [٢] والسريانية [٣] والقبطية [٤] والتدمرية واللهجات العربية الجاهلية [٥] كالصفوية والثمودية [٦] واللحيانية [٧] تعبر عن بعض هذه المعانى بوزن أفعل كاللغة العربية ، كما تعبر الكنعانية القديمة والمؤابية [٨] عن هذه المعانى بوزن هفعل ، والعبرية بوزن هفعيل ، وتعبر بعض اللهجات الآرامية عنها بوزن هفعل [٩] أيضا ، وكذلك اللغة

---

(١) انظر كتاب : شرح المفصل لابن يعيش جـ ٧ ص ١٥٩ ، كتاب شرح الشافية للاستراباذى جـ ١ ص ٨٣ — ٩٢ .

(٢) انظر كتاب Grundris و ,Brockelmann المجلد الأول ص ٥٢٣ ، ٥٢٤ ؛ وترجمة James A. Crichton لكتاب Ethiopic Grammar by Dillmannand Bezold لندن سنة ١٩٠٧ ص ١٤٨ !

(٣) Brockelmann, Syrische Grammatik برلين سنة ١٩٠٥ ص ٦٣ .

(٤) J. Cantineau, Le Nabatéen جـ ١ ص ٦٩ .

(٥) Enno Littmann, Safaitic Inscriptions, p. XVI.

(٦) Van den Branden, Les Inscriptions Thamoudéennes ص ٢ ، كتاب Les Textes Thamoudéens de Philly جـ ١ ص ٤٧ .

(٧) Werner Caskel, Lihyan and Lihyanisch ص ٦٥ .

(٨) Johannes Friedrich, Phonizisch - Punische Grammatik ص ١٤ ، ٥٣.

(٩) Grundriss ,Brockelmann المجلد الأول ص ٥٢٥ ، و Cantineau, Le Nabatéen جـ ١ ص ٦٩ .

السبأية[١٠] وهى من اللغات العربية الجنوبية القديمة ، ونجد وزن هفعل أيضا فى اللهجتين العربيتين القديمتين وهما اللحيانية والثمودية ، ويدل هذا على أن اللحيانية والثمودية كانتا تعبران عن هذه المعانى بوزن هفعل كاللغة السبأية وبعض اللهجات الآرامية ، كما كانتا تعبران عنها أيضاً بوزن أفعل كاللغتين العربية والسريانية ، كما نجد وزن هفعل فى اللغة القبطية [١١] أيضا .

وكانت اللغات الأكادية تعبر عن بعض هذه المعانى بوزن شفعل[١٢] الذى نجده مستخدماً أيضا فى اللغة السريانية بجانب وزن أفعل للدلالة على هذه المعانى ، كما كانت اللغة الأوجريتية تعبر عنها بوزن شفعل[١٣] أيضا ، وكانت اللغات المعينية والحضرمية والقتبانية والأوسانية تعبر عن هذه المعانى بوزن سفعل[١٤] ، ولكن توجد آثار استخدام وزن هفعل فى بعض تلك اللغات .

ووجود هذه الصيغ المختلفة فى اللغات السامية قد يدل على أن تلك الصيغ — وهى وزن أفعل وهفعل وشفعل — أو سفعل كانت مستخدمة جميعا عند الجماعات السامية[١٥] الأولى للدلالة على المعانى المختلفة لهذه الصيغ ، وأخذت بعض تلك الصيغ تضيع من الاستعمال فى بعض اللغات وتهمل لأسباب تتفق وطبيعة تلك الشعوب ، كما أخذت كل لغة أو كل جماعة من الجماعات السامية تكتفى بصيغة واحدة من هذه الصيغ للدلالة على المعانى المختلفة لتلك الصيغ . وقد بقيت بعض آثار الصيغ الأخرى فى كثير من اللغات السامية لكى تدل على أن تلك الصيغ المهملة كانت فى القديم متداولة وشائعة بين الجماعات السامية الأولى .

٢ — توجد فى لغتنا العربية آثار أو بقايا لأوزان الأخرى . وقد فطن النحويون العرب لذلك فقد جاء فى الجزء العاشر من «شرح المفصل» لابن يعيش ص ٥

---

(١٠) Maria Höfner, Altsüdarabische Grammatik ص ٨٧ .

(١١) J. Cantineau, Le Nabatéen حـ ١ ص ٦٨ — ٧٠ .

(١٢) Wolfram von Soden, Grundriss der Akkadischen Grammatik ص ١١٦ — ١١٧

(١٣) Ugaritic Handbook تأليف Cyrus H. Gordon ص ٧٣, Ugaritic Manual تأليف Cyrus H. Gordon ص ٦٨ .

(١٤) Maria Hofner, Altsüdarabische Grammatik ص ٨٧ .

(١٥) Brockelmann, Grundriss حـ ١ ص ٥٢١ .

ما يلى : اعلم أنهم قالوا : أهراق وهراق ، فمن قال هراق فالهاء عنده بدل من همزة أراق على حد هردت أن أفعل فى أردت ونظائره . . . إلخ » .

أما هركولة — وهى المرأة الجسيمة — فذهب الخليل فيما حكاه عنه أبو الحسن إلى أن الهاء زائدة ووزنه هِفْعَوْلة أخذه من الركل وهو الرفس بالرجل كأنها لثقلها تركل فى مشيها أى ترفع رجلها وتضعها بقوة كالرفس . وأما هِجرع وهو الطويل فالهاء فيه عنده زائدة كأنه من الجرع وهو المكان السهل المنقاد وهو من معنى الطول ، ووزنه على هذا هِفْعَل ، وكذلك هِبْلَع وهو الأكول مأخوذ من البلع .

وجاء فى «القاموس المحيط» للفيروزبادى مادة (ج ز ع) ما يلى : والهجزع كدرهم الجبان هِفعل من الجَزَع ، كما جاء فيه أيضا فى مادة (ه زرف) ما يلى : الهزروف كزنبور وعلابط وقرطاس وبرذون الظليم السريع الخفيف ، وهزرف أسرع . وجاء فى الجزء الرابع من «شرح المفصل» لابن يعيش ص ٣٠ ما يلى : «ومن ذلك (هات الشىء أى أعطنيه) وهو اسم لاعطنى وناولنى ونحوهما ؛ وهو مبنى لوقوعه موقع الأمر ، وكسر لالتقاء الساكنين : الألف والتاء وكأنه من لفظ هيت ومعناه . وقال بعضهم هو من آتى يؤاتى والهاء فيه بدل من الهمزة — ويعزى هذا القول إلى الخليل واستدل على بتصريفه ، ويلحقونه ضمير التثنية والجمع لقوة شبه الفعل به» . وقد عارض المستشرق Jacob Barth رأى الخليل وأبدى بعض الاعتراضات من أهمها أنه لم يبق من هذا الفعل إلا الأمر بينما يصاغ من الفعل هراق والفعل الدخيل هيمن كل الصيغ من ماض ومضارع وأمر[١٦] .

٣ — لم تبق سين سفعل فى اللغة العربية إلا فى وزن استفعل ولكن آثار سين التعدية والسببية موجودة فى بعض الأفعال العربية .

ونذكر على سبيل المثال الفعل سقلبه ومعناه صرعه[١٧] ، فهو عبارة عن صيغة سفعل من فعل قلب الشىء بمعنى حوّله ظهراً لبطن كقلّبه[١٨] ؛ وكذلك لفظة سحبل ومعناها العريض البطن ، وبطن سحبل ضخم[١٩] ، فهى عبارة عن صيغة

---

(١٦) انظر كتاب : Jacob Barth, Pronominal Bildung ص ٧٣ تعليقة ٣ .

(١٧) انظر لسان العرب مادة (س ق ل ب) .

(١٨) انظر القاموس المحيط مادة (ق ل ب) .

(١٩) انظر لسان العرب مادة (س ح ب ل) .

سفعل من فعل حَبِل ، فقد جاء فى لسان العرب فى مادة (ح ب ل) ما يلى: والحَبَل الامتلاء ، وحَبِل من الشراب امتلأ . . . والحُبال انتفاخ البطن من الشراب والنبيذ والماء وغيره . . . قال أبو حنيفة إنما هو رجل حبلان وامرأة حُبلى ومنه حَبَل المرأة وهو امتلاء رَحِمها .

٤ – يدلل بعض المستشرقين على وجود آثار صيغة شفعل فى اللغة العربية بقولهم إن لفظة شهرب – ومعناها شيخ – والشهربة هى العجوز الكبيرة – هى عبارة عن صيغة شفعل من الفعل هرم التى تدل على بلوغ أقصى الكبر ، وقد قلبت الميم باء ، والميم والباء كما نعرف من الحروف الشفوية التى مخرجها من بين الشفتين وهما يتبادلان كثيرا ببعضهما فى اللغات السامية، القديمة منها والحديثة ، أى أن شهرب هى عبارة عن صيغة شفعل من الفعل: هرم .

ويقال أيضا إن الفعل شسعه بمعنى أبعده فهو شاسع أى بعيد أصلها شفعل من الفعل وسع بمعنى امتد وطال ، كما أنه من الجائز أن يقال أيضا إن لفظة شرجع ومعناها الطويل والنعش والجنازة والسرير يحمل عليه الميت[20] هى عبارة عن صيغة شفعل من فعل رجع بمعنى عاد .

٥ – من الأمثلة التى ذكرناها ، ومن الأمثلة الأخرى التى ساقها المستشرقون فى كتبهم يتبين للباحث أن اللغة العربية كغيرها من اللغات السامية كانت تستخدم فى الزمن القديم الهمزة والهاء والسين أو الشين فى أوائل الأفعال للدلالة على التعدية والسببية وعلى غيرها من المعانى الأخرى التى بيناها من قبل ، وفضلت اللغة العربية الهمزة بعد ذلك معرضة عن الحروف الأخرى وهى الهاء والسين والشين لأسباب تتفق وطبيعتها اللغوية ، فضاعت هذه الحروف من الاستعمال للدلالة على تلك المعانى السالفة الذكر . ولكن آثار استعمال تلك الحروف المهملة ظل باقيا فى بعض الأفعال والأسماء والصفات كما بينا ذلك من قبل .

كما أنه من الجائز أن يقال إن بقايا الصيغ الأخرى الموجودة فى اللغة العربية قد تدل على أنها قد تأثرت باللغات العربية الجنوبية القديمة التى كانت تستخدم الهاء والسين ، أو باللغات الكنعانية والآرامية التى كانت تستخدم الهاء للدلالة على

(٢٠) انظر لسان العرب مادة (ش ر ج ع) .

الجعل والتصيير ، كما تأثرت أيضا باللغات الأكادية أو باللغات الآرامية التى كانت تستخدم الشين فى أوائل الأفعال للدلالة على تلك المعانى التى ذكرناها من قبل ، أو للدلالة على بعض تلك المعانى .

٦ – مما يلاحظه الباحث أننا نجد فى اللغات السامية أن حروف الجعل والتصيير كالهاء والسين والشين تتفق فى اللغات المستخدمة فيها تلك الحروف للدلالة على تلك المعانى مع ضمائر الغائب فنجد فى الأكادية ضمير الغائب هو šu وحرف الجعل والتصيير فى تلك اللغة هو الشين وكذلك الحال فى هو وهفعل فى اللغات الكنعانية والآرامية والسبأية و su وسفعل فى اللغات المعينية والقتبانية والحضرمية. فهل يدل ذلك على وجود علاقة بين ضمائر الغائب وبين تلك الحروف ، وأنها عبارة عن بقية أسماء أو ضمائر قصد بها الإشارة إلى المعانى المختلفة لتلك الصيغ الموجودة فى اللغات السامية؟ أى أنه من الجائز أن يقال إن تلك الحروف الدالة فى اللغات السامية على الجعل والتصيير هى عبارة عن بقايا ضمائر الغائب الموجودة فى تلك اللغات . ومن المعروف أن ضمير الغائب عند الجماعات السامية الأولى كان عبارة عن الهاء والهمزة للمذكر والسين والهمزة للمؤنث ، وغلبت بعد ذلك بعض الجماعات القديمة هاء المذكر على سين المؤنث مستخدمة الهاء للدلالة على المذكر والمؤنث مع التفرقة بينهما بالحركات أو بالواو والياء أو بالقرائن ، كما غلبت بعض الجماعات السامية الأخرى سين المؤنث على هاء المذكر ، واستخدمت السين فى أول الضمير للدلالة على المذكر والمؤنث مع التفرقة بينهما أيضا بالقرائن أو بالواو والياء أو بالحركات .

ونعرف أيضا أن ضمير الغائب حديث بين الضمائر وإن كان أقدمها فى نشأته لأنه كان يدل فى القديم على الإشارة . ومما قد لا يدل على ذلك فى لغتنا العربية أنه يكنى بضمائر الغائب عن الأسماء والكناية كما نعرف هى عبارة عن التعبير عن شىء معين بلفظ غير صريح فى الدلالة لغرض من الأغراض؛ أو بعبارة أخرى فإن الكناية هى عبارة عن إقامة اسم آخر تورية أو مجازاً ، وتدل الكناية بالضمائر عن الأسماء على أن الضمير قد ذكر للدلالة على الاسم المراد أو للإشارة إليه بالتلميح ، فالكناية إذن قريبة من الإشارة أو مشتقة منها؛ أى أن الهاء فى هفعل والسين فى سفعل والشين فى شفعل هى عبارة عن بقايا ضمائر الغائب هو وسو وشو التى كانت مستخدمة عند

الجماعات السامية القديمة كأسماء إشارة وأصبحت مستعملة بعد ذلك فى اللغات السامية كضمائر ، أما ألف أفعل من الفعل المزيد المستخدمة فى اللغة العربية وفى لهجاتها القديمة والحديثة ، والتى كانت تستخدم فى اللغات الآرامية وفى اللغات الحبشية للدلالة على الجعل والتصيير فإنها إما أن تكون مبدلة من الهاء ، وإما أن تكون عبارة عن الهمزة التى كانت فى العصور القديمة جدا الحرف الأخير من ضمير الغائب ، وقد استخدمت الجماعات السامية هذه الأحرف للإشارة بها إلى الجعل والتصيير والمعانى الأخرى التى بيناها من قبل ، فقال العرب على سبيل المثال : أذهب محمد زيداً أى ها هو محمد قد جعل زيداً يذهب ، وغير ذلك من الأمثلة التى تدل على المعانى المختلفة لصيغة أفعل من الفعل المزيد .

خليل يحيي نامى
أستاذ بكلية الآداب
جامعة القاهرة

كتاب نهج الخاص

لأبى منصور معمر الأصفهانى

المتوفى سنة ٤١٨ هـ

حققه وقدم له بالفرنسية

الأب س . دى بوركىّ الدومنكى

[١١٤ ظ]

بسم الله الرحمن الرحيم

حدثنا أبو عبد الله محمد بن أبى الحسن الفَرَضِيّ الطوسىّ قال : سمعت أحمد ابن محمد بن مالك الهَرَوىّ قال : سمعت أبا الحسن علىّ بن جَهْضَم الهمدانىّ يقول : كتب إلينا أبو منصور مَعْمَر بن أحمد بن زياد الأصفهانىّ فى هذا الكتاب الملقب بـ « نهج الخاصّ » :

الحمد لله الذى دعا الخَلق إلى نفسه بالآيات البيّنات والآثار اللائحات والسُّنن الواضحات ، وفتح لهم أبواب الكرامات وخوّلهم بسَنِىّ الهبات ، ثمّ رتبهم فى التفاضل والدرجات وفرّقهم فى الأحوال والمقامات ، فكلٌّ يسعى إليه برغبته ويعمل على شاكلته على اختلاف الطريق وتفرُّق السبيل ، ولكل طريق حقيقةٌ[١] يعلو بها القاصدُ بخالص الإرادات ويُمتحَن فيها بدقيق الآفات ، فيظهر * ذلك واضحُ [١١٥ و] الآيات ولائح السُّنن الواجبات التى بها بعث اللهُ عزّ وجلّ خيرَ البرية محمدا صلى الله عليه وسلم وعلى آله السادات أهل الحقائق والسِّرّيات .

وبعد ! فقد نظرنا فى أحوال السائرين إلى الله عزّ وجلّ الطالبين له ، الدارجين فى المقامات ، السالكين طريق الإرادات بالجهد والرياضات ، القاصدين إليه بحسن النيّات ، والمطلوبين بحقائق الواردات ، المقصودين بعزيز الإشارات ، والمشيرين إليه فى خفىّ الطوّيات ، العارفين بورود الخَطَرات والرسوم اللحِظات . فرأينا أحوالهم وأحكامهم وشرائطهم وعلاماتهم ووجودَهم قائمةً بالشرح ومعروفةً بالوصف ، ووجدنا الشرح لها وصفًا والنعت لها عَلَمًا ، والرسمُ موسومٌ بحقيقته والشرح موجودٌ برسمه . وأهل الحقيقة * يشهدون الأحوال بالوجود ويؤدّون حقَّها بالعلوم . ومعرفةُ [١١٥ ظ] الأحوال والتنقلُ فى المقامات والارتفاعُ فى الدرجات[٢] ، يقوم الوصفُ بشرحها ويتحقق المتحققُ بوجودها ، وتحت كل لمحة آفةٌ وفى كل حالة دقيقةٌ ، والحَذَرُ من الآفات فى الأحوال بعد معرفتها قربةٌ إلى خالص المقامات . وأَدقُّ ما فى الأحوال المرسومات تقلُّبُ الحِكَم (٢ ب) فى سرّ الأحوال بشاهد ظاهر الأحوال

وإخفاء الآفات فى طىّ خواطر الواردات . ولكل حق حقيّةٌ ، تُعلّق بها دقيقةٌ ، من خفى الآفات وطوىِّ العاهات(٣) . والحقائقُ وكلت بها أسبابٌ لغزارتها من تـَزين الشيطان وبلابل الهواجس ورؤية النفوس ورؤية الحال بشاهد المحسوس ، ولكل [١١٦ و] حالة منها آثارٌ فى * مواطنها وكمينٌ فى مصادرها وخفىٌّ فى ضمائرها ، والعينُ ماؤها فيه . فأردنا إظهار دقائق الآفات فى الخفيّات لتقوم رؤيةُ الآفة مقامَ الحذر(٤) والحذَرُ مقامَ الافتقار ، والافتقار مقامَ الحقيقة وموضعُها ، تحت صفاء الأوقات غوامضُ الآفات ، ليقيم السائرين بمعرفتها وَجِلةً والبالغين حَذِرةً . والله ولىّ التوفيق .

(١) باب التوبة

فالتوبة على ثلاث مقامات : الندم والاستغفار والحقيقة . فالندم عزمُ التحويل بوجود مرارة الماضى ، والاستغفار طلبُ الغفران بصحة الإرادة ، والحقيقة الأَوْبةُ إلى الله عزّ وجلّ بلبسة باينة . فآفة الندم الأمل ، وآفة الاستغفار الغفلة ، وآفة الحقيقة الشهوة .

(٢) باب الإرادة

[١١٦ظ] * والإرادة على ثلاث مقامات : إرادة الطلب من الله عزّ وجلّ ، وإرادة الحظّ من الله ، وإرادة الله . فإرادة الطلب موضعُ التمنّى ، وإرادة الحظّ موضعُ الطمع ، وإرادة الله موضعُ الإخلاص . فآفة التمنّى نفس التمنى ، وآفة الطمع الشرَه ، وآفة الإخلاص رؤية النفس .

(٣) باب الصدق

والصدق على ثلاث مقامات : صدقٌ فى العزم ، وصدقٌ فى الأعمال ، وصدقٌ فى اللسان . فصدقُ العزم تجريد إرادة الحق ، وصدقُ الأعمال ركوب الجهد بترك راحة النفوس ، وصدقُ اللسان محاسبةُ النفس قبل إطلاق القول . فآفة

(صدق) العزم العجز ، وآفة صدق الأعمال الكسل ، وآفة صدق اللسان المعاريض .

(٤) باب الإخلاص

[١١٧ و] * الإخلاص على ثلاث مقامات : إخلاص التوحيد ، وإخلاص الأحوال ، وإخلاص الأفعال . فإخلاص التوحيد صفاءُ الإشارة إلى الحق ، وإخلاص الأحوال إخراجُ رؤية النفس من الأحوال ، وإخلاص الأفعال إخراجُ رؤية الخلق من الأفعال . فآفة إخلاص التوحيد الدعوى ، وآفة إخلاص الأحوال الخروجُ من الحال قبل النزول فيها ، وآفة إخلاص الأفعال رؤيةُ الفعل بشاهدة النفس .

(٥) باب المحاسبة

المحاسبة على ثلاث مقامات : محاسبة النفس ، ومحاسبة القلب ، ومحاسبة السرّ . محاسبة النفس ظاهرُ أدب الشريعة ، ومحاسبة القلب تركُ الملاحظات فى الباطل ، ومحاسبة السرّ التقرّبُ * إلى الله بجمع الهمة . فآفة محاسبة النفس الغفلة ، وآفة [١١٧ ظ] محاسبة القلب حلاوةُ الوسواس ، وآفة محاسبة السرّ كثرةُ الملاحظات .

(٦) باب الورع

الورع على ثلاث مقامات : ورعٌ فى الطعام ، وورعٌ فى اللسان ، وورعٌ فى القلب . فورع الطعام التفتيشُ بالاقتصاد ، وورع اللسان التمييزُ بمراقبة الحق(٥) ، وورع القلب تجريد التوحيد . فآفة ورع الطعام الشرَه ، وآفة ورع اللسان حبّ الكلام ، وآفة ورع القلب الإبقاء بالنفوس .

(٧) باب الزهد

والزهد على ثلاث مقامات : زهدٌ فى الدنيا ، وزهدٌ فى الحظّ ، وزهدٌ فى النفس . فالزهد فى الدنيا * سببُ الهجوم على الحقيقة ، والزهد فى الحظّ سببُ [١١٨ و]

وجود الحقيقة ، والزهد فى النفس حقيقة الحقيقة . فآفة الزهد فى الدنيا محبةُ الدنيا ، وآفة الزهد فى الحظّ رؤية الحظّ ، وآفة الزهد فى النفس حبّ البقاء فى الدنيا .

(٨) باب التوكل

والتوكل على ثلاث مقامات : توكلٌ بوجود الكفاية ، وتوكلٌ بشرط الضمان ، وتوكلٌ على الحق . فالتوكل مع الكفاية معلوم ، والتوكل بشرط الضمان صحة قبول الضمان من الضامن ، والتوكل على الحق مخصوصٌ فى كل الأحوال . فآفة التوكل مع الكفاية فقدُ الكفاية ، وآفة التوكل بالضمان الحِرص ، وآفة التوكل على الحق قلة المعرفة بالحق .

(٩) باب الفقر

[١١٨ظ] والفقر على ثلاث مقامات : فقر النفس إلى الحظّ ، * وفقر القلب إلى الحق ، وفقر الحقيقة . ففقر النفس إلى الحظّ من الدارَيْن ، وفقر القلب إلى الحق الفناءُ بالحق عن الأشياء ، وفقر الحقيقة التفرّدُ بانفراد الحق . فآفة فقر النفس إلى الحظّ الغناءُ بالمال والدنيا ، وآفة فقر القلب إلى الحق ملاحظةُ حلاوة رؤية النفس والرياسة ، وآفة فقر الحقيقة رؤيةُ الغير فى معاملة الحق .

(١٠) باب الصبر

والصبر على ثلاث مقامات : الصبر عن الشىء ، والصبر بالشىء ، والصبر فى الشىء . فالصبر عن الشىء من قوّة اليقين ، والصبر بالشىء من قوّة الحِلْم ، والصبر فى الشىء من حقيقة الشىء . فآفة الصبر عن الشىء حِرْص النفس ، وآفة الصبر بالشىء العجز ، وآفة الصبر فى الشىء عَجَلَةُ الإنسانية . [١١٩ و]

(١١) باب الرضا

والرضا على ثلاث مقامات : رضًا عن الله ، ورضًا بأحكام الله ، ورضًا بالله .

فالرضا عن الله الرضا بالأحوال الموجودة عنه ، والرضا بأحكام الله الرضا بالبلوى المنزولة عنه ، والرضا بالله الرضا بالتوحيد له . فآفة الرضا عن الله التمنى على الله ، وآفة الرضا بأحكام الله رؤيةُ ضعف البشرية عند النوازل ، وآفة الرضا بالله الشرك الخفىّ .

(١٢) باب الخوف

والخوف على ثلاث مقامات : خوف عذاب الله ، وخوف فراق الله ، وخوف الله . فخوف عذاب الله من صحة رؤية التقصير ، وخوف الفراق من الله من صحة وجود الاتصال ، وخوف الله لوجوب حق الربوبية . فآفة خوف عذاب الله الرضا بأفعال النفوس ، وآفة خوف فراق الله التعلّقُ بحلاوة النِعَم والعطية ، وآفة خوف الله الأمْنُ من مكر الله عزّ وجلّ .

(١٣) باب الرجاء

الرجاء على ثلاث مقامات : رجاء الثواب ، ورجاء القُرْبَة ، ورجاء الحق . فرجاء الثواب تصديقُ الحق فيما وعده ، ورجاء القُرْبَة تسهيلُ الطاعات وتيسيرُها ، ورجاء الحق رجاء ما الحقُّ (٥ ب) أهلُه . فآفة رجاء الثواب تركُ الثواب بالتمييز على إشارة التوحيد، وآفة رجاء القُرْبَة تقليلُ الطاعات فى الغير بمخفى الاستدراج ، وآفة رجاء الحق القنوطُ برؤية الآفات لِقِلة الفِطنة .

(١٤) باب المعاملة

[١٢٠ و] والمعاملة على ثلاث مقامات : معاملة الظاهر ، * ومعاملة الباطن ، ومعاملة السرّ . فمعاملة الظاهر جِلاءُ المتعرى[٦] ، ومعاملة الباطن المعرفةُ بالأحوال فى الصحة والسقم ، ومعاملة السرّ معرفةُ الإلهام والخطرات واللمة والوسواس . فآفة معاملة الظاهر الرياءُ ، وآفة معاملة الباطن العُجْبُ ، وآفة معاملة السرّ الكِبْرُ .

(١٥) باب الرعاية

والرعاية على ثلاث مقامات: رعاية الظاهر بالعلم، ورعاية الباطن بالمشاهدة[٧]، ورعاية الحق بالمراقبة. فرعاية الظاهر بالعلم تحقيقُ صدق الإرادة، ورعاية الباطن بالمشاهدة تحقيقُ صفاء الوجد، ورعاية الحق بالمراقبة تحقيقُ المعرفة بالحق. فآفة رعاية الظاهر بالعلم القصدُ إلى الحق مع علائق الدنيا، وآفة رعاية الباطن [١٢٠ ظ] بالمشاهدة القصدُ إلى الحق برؤية النفس، وآفة رعاية الحق بالمراقبة الغفلةُ عن أمر الحق وزَجْرِه ومَطالبِه بالإلهام.

(١٦) باب الأدب

والأدب على ثلاث مقامات: أدبُ الشريعة، وأدبُ الخدمة، وأدبُ الحق. فأدب الشريعة التعلقُ بأحكام العلم بصحة عزم الخدمة، وأدب الخدمة بالتشمر عن العلاقات وتركِ (٧ب) الملاحظات، وأدب الحق موافقةُ الحق بالمعرفة. فآفة أدب الشريعة الحِرصُ فى جمع العلم بترك الاستعمال، وآفة أدب الخدمة رؤيةُ العلائق الشاغلة والمُفرِّقة للقلب، وآفة أدب الحق السكونُ مع النفس والرضا بالهوى.

(١٧) باب الرياضة

[١٢١ و] الرياضة على ثلاث مقامات: رياضةٌ بالأدب، ورياضةٌ بالطلب، ورياضةٌ بالمُطالَبة. فرياضة الأدب الخروجُ من طبع النفوسية، ورياضة الطلب لصحة المريدية، ورياضة المطالبة لصحة المرادية. فآفة رياضة الأدب حبُّ النفس والشهوة، وآفة رياضة الطلب حبُّ المعاشرة والمخالطةِ والاجتماعِ على الطيبيّة، وآفة رياضة المطالبة التغافلُ عن دعوة الحق وزجره بالإلهام.

(١٨) باب الفتوح

والفتوح على ثلاث مقامات: فتوح العبادة فى الظاهر، وفتوح الحلاوة فى الباطن، وفتوح المكاشفة فى السرّ. وفتوح العبادة سببُ إخلاص القصد، وفتوح الحلاوة فى الباطن سببُ جَذْبِ * الحق باللطافة، وفتوح المكاشفة فى السرّ سببُ [١٢١ ظ] المعرفة بالحق. فآفة فتوح العبادة الكسلُ، وآفة فتوح الحلاوة فى الباطن الإرْكانُ إلى حلاوة الوسواس، وآفة فتوح المكاشفة أخذُ الحظّ فى السرّ من الشهوة.

(١٩) باب الرغبة

والرغبة على ثلاث مقامات: رغبة النفس، ورغبة القلب، ورغبة السرّ. فرغبة النفس فى الثواب، ورغبة القلب فى الحقيقة، ورغبة السرّ فى الحق. فآفة رغبة النفس رؤيةُ العاجلة من الحظّ، وآفة رغبة القلب السكونُ تحت الراحات، وآفة رغبة السرّ ملاحظةُ طلبِ الوجود.

(٢٠) باب الرهبة

والرهبة على ثلاث مقامات: رهبة الظاهر، ورهبة * الباطن، ورهبة الغيب. [١٢٢ و] فرهبة الظاهر لتحقيق وعيد العلم، ورهبة الباطن لتحقيق تقليب القلب، ورهبة الغيب لتحقيق أمر السبق. فآفة رهبة الظاهر الجهلُ بالوعيد، وآفة رهبة الباطن الغفلةُ عن عوارض القلب، وآفة رهبة[٩] الغيب الأمْنُ من المكر.

(٢١) باب الحقيقة

والحقيقة على ثلاث مقامات: حقيقة قبول الدعوة، وحقيقة وجود الحقيقة، وحقيقة وجود الحق. فحقيقة قبول الدعوة استعمالُ العلم بالرغبة، وحقيقة وجود الحقيقة التنكب عن النواهى بالغيرة (٩ب)، وحقيقة وجود الحق تركُ ملاحظات الغير. فآفة قبول الدعوة الرضا برسم العلم وجمعِه دون استعماله، وآفة وجود الحقيقة خروج [١٢٢ ظ] إنكار النواهى من القلب، وآفة وجود الحق بوجود النفس.

(٢٢) باب المحبة

والمحبة على ثلاث مقامات : محبّةٌ معمومة ، ومحبةٌ مخصوصة ، ومحبّةٌ من الحق . فالمحبة المعمومة هى المقسومة مع الإيمان ، والمحبّة المخصوصة إيثارُ الحق على ما سواه ، والمحبّة من الحق منةُ الحق بأحبائه وغيرته بأوليائه . فآفة المحبة المعمومة كفران النعمة ، وآفة المحبّة المخصوصة تركُ الموافقة ، وآفة محبّة الحق السكونُ إلى غير الحق .

(٢٣) باب الشوق

والشوق على ثلاث مقامات : الشوق إلى الجنة ، والشوق إلى ما فى الجنة من الحظّ والنعيم . والشوق إلى الله عزّ وجلّ فالشوق إلى الجنة لمجاورة الحق ، والشوق إلى ما فى الجنة للذّة الأعين وترغبة الحظّ ، والشوق إلى الله عزّ وجلّ النظرُ إلى وجهه الكريم * ومحادثته وكلامهُ تعالى وتقدّس . فآفة الشوق إلى الجنة حب الدنيا ، [١٢٣و] وآفة الشوق إلى ما فى الجنة حب الشهوات ، وآفة الشوق إلى الله عزّ وجلّ العجزُ فى المسابقة بالاجتهاد لمحبة النفس والرفق بها .

(٢٤) باب السماع

والسماع على ثلاث مقامات : سماع بالعلم ، وسماع بالحال ، وسماع بالحق . فالسماع بالعلم زيادة فى الفهم ، والسماع بالحال اتفاقُ القول للحال ، والسماع بالحق تحقيقُ المعرفة . فآفة السماع بالعلم الغفلةُ عن رسم القول وكَلالةُ الفهم عن الدّرْك[١٠] ، وآفة السماع بالحال رؤية الحال بعد علم السماع[١١] ، وآفة السماع بالحق السماع بالنفس .

(٢٥) باب الوجد

[١٢٣ظ] * الوجد على ثلاث مقامات : وجد ووجود وتواجد . فالوجد مصادفةالغيب بالغيب ، والوجود تمامُ وجد الواجد وهو أتمّ من الوجد ، والتواجد انفعالٌ من حركة . فآفة الوجد الهوى ، وآفة الوجود غلبات النفوس ، وآفة التواجد رؤيةُ المستحسنات .

(٢٦) باب الحركة

والحركة على ثلاث مقامات : حركة نفسية ، وحركة وجديّة ، وحركة غيبية . فحركةُ النفسية من جهة الهوى ، وحركةُ الوجدية من جهة العهد، وحركةُ الغيبية[١٤] من عجز البشرية عند رؤية الغيبية . فآفة حركة النفسية السماع ، وآفة حركة الوجدية رؤيةُ الحركة فى الوجد ، وآفة حركة الغيبية امتزاجُ الحركة بمشاركة الوجد .

(٢٧) باب فى السكون

[١٢٤ و] والسكون على ثلاث مقامات : سكون الطبع ، وسكون العافية ، وسكون الحقيقة . فسكون الطبع لأهل العقل والتمييز ، وسكون العافية لأهل السلامة من إشارات الغيبية ، وسكون الحقيقة لأهل المعرفة من البالغين . فآفة سكون الطبع من الحرْص ، وآفة سكون العافية معارضةُ البلوى ، وآفة سكون الحقيقة طيبةُ التواجد .

(٢٨) باب الطمأنينة

والطمأنينة على ثلاث مقامات : طمأنينة النفس، وطمأنينة القلب، وطمأنينة السر. فطمأنينة النفس فى رؤية الثواب ، وطمأنينة القلب فى وجود التذكار ، وطمأنينة السرّ فى تحقيق الإشارة . فآفة طمأنينة النفس النظرُ منها لها ، وآفة طمأنينة القلب الطمعُ فى صرف الحقيقة ، [١٢٤ ظ] وآفة طمأنينة السرّ الاغترارُ * بوجودها .

(٢٩) باب المشاهدة

والمشاهدة على ثلاث مقامات : مشاهدةٌ بالحق ، ومشاهدةٌ للحق ، ومشاهدةُ

الحق . فالمشاهدة بالحق رؤية الأشياء بدليل التوحيد ، والمشاهدة للحق رؤيةُ الحق فى الأشياء ، ومشاهدة الحق حقيقةُ اليقين بالحق بلا ارتباط ولا تعب ، ورؤية الحق فى الغيب رؤيةٌ بلا وصف . فآفة المشاهدة بالحق رؤيةُ النفس فى المشاهدة قبل المشهود الدال على التوحيد ، وآفة المشاهدة للحق مشاهدةُ الأشياء قبل مشاهدة الحق فيها ، وآفة مشاهدة الحق < مشاهدة > النفس بذاتها فى مشاهدتها .

(٣٠) باب المراقبة

والمراقبة على ثلاث مقامات : مراقبة النفس ، ومراقبة القلب ، (ومراقبة الحق) . فمراقبة النفس . . . ، ومراقبة القلب (٥) بجمع الهمّ ، ومراقبة الحق بالمشاهدة . فآفة مراقبة النفس * تخليةُ النفس بالحظوظ ، وآفة مراقبة القلب الاشتغالُ والعلائق ، وآفة مراقبة الحق نسيانُ حق الحق . [١٢٥ و]

(٣١) باب المكاشفة

المكاشفة على ثلاث مقامات : مكاشفةٌ بالعلم ، ومكاشفةٌ بالحال ، ومكاشفةٌ بالوجد . فالمكاشفة بالعلم تحقيقُ الإصابة بالفهم ، والمكاشفة بالحال تحقيقُ رؤية زيادة الحال ، والمكاشفة بالوجد تحقيقُ صحة الإشارة . فآفة المكاشفة بالعلم تركُ التدبر فى العلوم بالفراغ ، وآفة المكاشفة بالحال تركُ شكر السرّ برؤية النعَم ، وآفة المكاشفة بالوجد الإذهالُ عن علم المطالبة من عين الإشارة .

(٣٢) باب السر

والسرّ على ثلاث مقامات : سرّ العلم ، وسرّ الحال ، وسرّ الحقيقة . فسرّ العلم حقيقة العلم بالله عزّ وجلّ ، وسرّ الحال معرفة مراد الله عزّ وجلّ ، وسرّ الحقيقة ما وقعتْ به الإشارة . فآفة سرّ العلم الإفشاءُ إلى غير أهله ، وآفة سرّ الحال تركُ حُرمة الحال بإظهار الحركة برؤية النفس ، وآفة سرّ الحقيقة السكون مع النفس فى شهادتها للحقيقة بترك الغيرة . [١٢٥ ظ]

(٣٣) باب اليقين

اليقين على ثلاث مقامات : علم اليقين ، وعين اليقين ، وحق اليقين . فعلم اليقين ما تعلق به الغيبوبةُ ، وعين اليقين ما تعلّق به المشاهدةُ وإن كان بشرط البُعد ، وحق اليقين ما تعلّق به الرؤيةُ بشرط القرب ونفى الوصف . فآفة علم اليقين عوارضُ البشريّة فى عين الحقيقة ، وآفة عين الحقيقة عوارضُ الأشباح والصُوَر فى النظر إلى العاجلة بشاهد الحظّ ، وآفة حق اليقين عوارضُ * الأوهام وتحقيقُ الرؤية فى حق اليقين بغير شرط مشاهدة الإيمان . [١٢٦ و]

(٣٤) باب المعرفة

والمعرفة على ثلاث مقامات : معرفة الفطرة ، ومعرفة الزيادة ، ومعرفة الخصوصية . فمعرفة الفطرة معمومةٌ بشرط إثبات التوحيد ، ومعرفة الزيادة ثابتةٌ بشرط الإخلاص فى الجدّ والاجتهاد ، ومعرفة الخصوصية من عين الوجود يتبعها بذلُ المجهود . فآفة معرفة الفطرة التفكرُ فى ذات الحق ، وآفة معرفة الزيادة تركُ الاجتهاد برؤية عين الوجود وذلك حقيقة التمنى ، وآفة معرفة الخصوصية الدعوى بترك مراد النفس .

(٣٥) باب التصوف

والتصوّف على ثلاث مقامات : وجدٌ ، وفناءٌ ، وفناءٌ عن الفناء . فالوجد باديءُ إبرازه ومُظهِرُ أحكامه ، والفناء حقيقةُ صحته ومظهر أحكامه ، والفناء عن الفناء غايةُ رسمِه ونهايةُ وصفه . فآفة الوجد وجودُ النفس ، وآفة فنائه حبُّ البقاء ، وآفة الفناء عن الفناء رؤيةُ الفناء فى الفناء . [١٢٦ ظ]

(٣٦) باب الغيرة

والغيرة على ثلاث مقامات : غيرةٌ فى الحق ، وغيرةٌ على الحق ، وغيرة الحق . فالغيرة فى الحق لِرؤية الفواحش والمناهى ، والغيرة على الحق فى كتمان السرائر ،

وغيرة الحق من عزيز صفاته وضِنَّته على صيانة أوليائه . فآفة الغيرة <فى الحق . . . وآفة الغيرة> [١٧] على الحق إفشاءُ أسرار الحق للخلق ، وآفة غيرة الحق ملاحظةُ الغير فى موافقة الحق .

(٣٧) باب المكر

والمكر على ثلاث مقامات : مكرٌ معموم ، ومكرٌ مخصوص ، ومكرٌ خفىّ . فالمكر المعموم [١٨] ظاهرٌ فى الأحوال ، والمكر المخصوص فى سرائر الأحوال ، والمكر الخفىّ فى إظهار الآيات والكرامات . فآفة مكر العموم الأمنُ فيه ، وآفة مكر المخصوص الرضا على الظاهر والطاعات المرسومة دون حضور القلب ووجود السرّ ، وآفة مكر الخفىّ [١٩] رؤيةُ الكرامات بشاهد التحقيق والوجود .

[١٢٧ و]

(٣٨) باب الغربة

والغربة على ثلاث مقامات : الغربة عن الأوطان ، <والغربة عن الأحوال ، والغربة عن الحق . فالغربة عن الأوطان> [٢٠] من أوّل حقيقة القصد ، والغربة عن الأحوال من حقيقة التفرّد بالأحوال ، والغربة عن الحق من حقيقة الدهشة فى المعرفة . فآفة غربة الأوطان محبةُ الأخْدان وعافيةُ المُعَان ، وآفة غربة الأحوال اتباع الرخصة فى مُخالَطة الإخوان ، وآفة الغربة عن الحق الإشارةُ إلى حقيقة المعرفة .

(٣٩) باب الورود

[١٢٧ ظ]

والورود على ثلاث مقامات : واردٌ بالإشارة ، وواردٌ بالخطرة ، وواردٌ باللحظة . فالإشارة حظّ السرّ ، والخطرة حظٌّ القلب ، واللحظ حظٌّ الشاهد . فآفة الإشارة هَواجسُ النفوس ، وآفة الخطرة تَلَوُّنُ المحسوس ، وآفة اللحظة تَزَينُ الشيطان .

(٤٠) باب الهمة

والهمة على ثلاث مقامات : همّةُ مَنِيَّة ، وهمّةُ إرادة ، وهمّة بالحقيقة . فهمة المنية تجردُ القلب للمُنَى ، وهمّة الإرادة أوّلُ صدْق المريد ، وهمّة الحقيقة جمعُ الهمّ بصفاء الإلهام . فآفة همّة المنية تشتيتُ القلب وتفريقهُ ، وآفة همّة الإرادة الرفقُ بالنفوس ، وآفة همّة الحقيقة الاسترواحُ إلى اللواحظ فى وقت الفترات .

[١٢٨ و]

ورسمنا ذلك على لسان أهل الإشارة * من أصحاب القصّة الذين أشاروا إلى حقيقة التصوّف فارتقوا فى الأحوال والمقامات وسلكوا طريق خاصّة الله ليعرفوا تحقيق السلوك فى طريق المخصوصين الذى قارِعتهُ حقيقة ومَدارِجهُ طوية ومَنَاهِلُهُ بطيئة وشُرَفُه زكية [٢١] . قلّ السالكون (فى هذا) العصر له ، فدَرسَتْ آثارُهُ وذهبت منارهُ وبقيتْ أخبارُهُ ، فأوّلُ رسمِهِ أنه لا يُسْلَكُ بشواهد الغيرات ولا بلواحظ الأشراكِ الخفيات .

والطرق إلى الله عزّ وجلّ أكثرُ من نجوم السماء ، ولكل طريق شرحٌ ووصفٌ ونعتٌ . فوَصْفُ الطريق المخصوصة بالأحوال المرتبة بالمقامات ما بيناه وخرّجناه [٢٢] من خفىّ الآفات فى كل حالة لا يعرفها إلا عارِفٌ بالله عامِلٌ له . ولكل صاحب حالة قسطٌ وشرحٌ للحال وآفةٌ فى تفريق المقامات فى موطن ومنزل * قد وصفناها ، فالمعرفة لها أوّلُ الصادق فيها « والمعرفة [٢٣] للدارجين محجة وللمريد حجة وللعارفين تحذير . وأما المعرفة بالآفة للدارجين محجة [٢٤] ، فلرؤية وجود طبع النفوس والدارج لمخالفتها يسيرُ وببغض حظها [٢٥] يتقرب ، فإذا شهد الآفة بشرط بغض الحظّ صارت الآفة بالخروج عنها محجة . وأما المعرفة بالآفة للمريدين حجة فرؤية [٢٦] النفس والصفاءُ من حكم المريد ، فإذا شهد الآفة صارت حجة على النفس فأبْدلَ برؤية الصفاءِ الأكدار . وأما المعرفة بالآفة للعارفين للحذَر ، ففى كل لحظة لهم آفةٌ وتحت كل لمحة عاهةٌ ؛ الحذر منها بإخفاء الحذر عنها ؛ وللحذر مصادرُ وأحكامٌ يعرفها العارف البالغ فى مشهد المعرفة . جعلَنا الله عزّ وجلّ بمنه منهم * وأقامَنا على خدمة تذكارهم بحقيقة الطلب والافتقار إليه ، إنه قريبٌ مجيب .

[١٢٨ ظ]

[١٢٩ و]

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم !

تعليقات على النص العربى

(١) ولكلِ طريقٍ حقيقةٌ : ولكل طريقٌ حقيقةٍ .

(٢) ومعرفةُ . . . والتنقلُ . . . والارتفاعُ : ومعرفةِ . . . والتنقلِ . . . والارتفاعِ ، بدون وقف بعد « بالعلوم » .

(٢ ب) الحِكَم : هكذا فى الأصل ولعله « الحُكْم » .

(٣) العاهات : العاهة .

(٣ ب) المحسوس : الحسوس .

(٤) الحذر : الحدّ .

(٥) التمييز بمراقبة الحق : التميز مراقبة الحق .

(٥ ب) الحقُّ : أحلِقَ .

(٦) جلاء المتعرّى : حلى التعرى بدون نقط ولا شكل فى الأصل .

(٧) يضيف الأصل هنا : « تحقيق صفاء الوجد » ، مقتبساً هذا التعبير من التحديد الوارد فيما بعد .

(٧ ب) وترك : والتحرك .

(٨) الشاغلةُ والمفرقةُ : الشاغلة والمفرّقة .

(٩) رهبة : رغبة ، وفى الهامش : لعله رهبة .

(٩ ب) بالغيرة : بالغير .

(١٠) الدرْك : الدرك .

(١١) هكذا فى الأصل ولعله : رؤية العلم بعد حال السماع .

(١٢) مصادقة : مصادقة .

(١٣) انفعالٌ : فى الأصل « النمال » بغير نقط ولا شكل .

(١٤) فحركة النفسية . . . وحركة الوجدية . . . وحركة الغيبية : هكذا فى الأصل ولعله : فالحركة النفسية . . . والحركة الوجدية . . . والحركة الغيبية ، كما ورد فى الجملة الأولى .

(١٥) يوجد هنا سقطٌ من كلمة « القلب » إلى « القلب » ، وهى قفزة نظر .

(١٦) يوجد هنا سقطٌ من كلمة « الغيرة » إلى « الغيرة » ، وهى قفزة نظر .

(١٧) فالمكر المعموم : فمكر المعموم .

(١٨) مكر المعموم . . . مكر الخصوص . . . مكر الخفىّ : هكذا فى الأصل ولعله : المكر المعموم . . . المكر المخصوص . . . المكر الخفىّ — كما ورد فى الجملة الأولى .

(١٩) يبدو أنه يوجد هنا سقطٌ من كلمة « الأوطان » إلى « الأوطان » ، وهى قفزة نظر .

(٢٠) وخرّجناه : وخـرَجْنا .

(٢١) والمعرفة : ومعرفة .

(٢٢) محجة : للمحبة .

(٢٣) يسيرُ ويبغض : يسيرُ ويبغض .

(٢٤) فرؤية : هكذا فى الأصل ،— ولعله : « ولرؤية » .

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

حدثنا أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن الفرضي الطوسي
قال سمعت أحمد بن محمد بن مالك الهروي قال
سمعت أبا الحسن علي بن جهضم الهمداني يقول كتب
إلينا أبو منصور معمر بن أحمد بن زياد الأصفهاني
هذا الكتاب الملقب بنهج الخاص   الحمد لله الذي
دعا الخلق إلى نفسه بالآيات البينات والآثار اللائحات
والسنن الواضحات وفتح لهم أبواب الكرامات وخولهم
بسني الهبات ثم رتبهم في التفاضل والدرجات
وفرقهم في الأحوال والمقامات فكل يسعى إليه
برغبته ويعمل على شاكلته على اختلاف الطريق
وتفرق السبيل ولكل طريق حقيقة يعلوها القاصد
بخالص الإرادات ويمتحن فيها بدقيق الآفات فيظهر

ذلك واضح الآيات ولائح السنن الواجبات التي بها
بعث الله عز وجل خير البرية محمدا صلى الله عليه وسلم
وعلى آله السادات أهل الحقائق والمرتبات وبعد
فقد نظرنا في أحوال السائرين إلى الله عز وجل الطالبين
له الدارجين في المقامات السالكين طريق الإرادات
بالجهد والرياضات القاصدين إليه بحسن النيات
والمطلوبين بحقائق الواردات المقصودين بغوامض
الإشارات والمشيرين إليه في خفي الطويات العارفين
بورود الخطرات والرسوم اللحظات فرأينا أحوالهم
وأحكامهم وشرائطهم وعلاماتهم ووجودهم
قائمة بالشرح ومعروفة بالوصف ووجدنا
الشرح لها وصفا والنعت لها علما والرسم موسوم
بحقيقته والشرح موجود برسمه وأهل الحقيقة

الورقة ١١٤ ب - ١١٥ أ من مخطوط أحمد الثالث باستانبول رقم ٢/١٤١٦

(1) Cette vocalisation est parfois erronée; lorsque sa correction affecte le sens, nous l'avons indiquée en note. Le manuscrit est mentionné dans Brockelmann *GAL*, Suppl. I, p. 770.

(2) Dhahabî, *Tārīkh al-Islām*, actuellement en cours d'édition auCaire. La notice biographique concernant Ma'mar se trouve à l'année 418. Elle a été reprise, sans la citation de la *qasīda*, par Ibn al-'Imād, dans ses *Shadharāt al-dhahab*.

(3) Sur Abū Ismā'īl 'Abdallāh al-Ansārī al-Harawî (396-481 H.]1006-1089), voir notre *Esquisse d'une biographie de Khwāja 'Abdallāh Ansārī*, I. L'enfant, l'adolescent, l'étudiant (*MIDEO* 4, La Caire 1957, p. 95-140); II. Le maître (*MIDEO* 5, 1958, o. 47-114). Les indications concernant Ma'mar se trouvent contenues dans ses *Tabaqāt al-Sūfiyya*, que nous avons consultées dans le ms. d'Istanbul (Nafiz Pasha 426, 245 fol.); quelques-unes seulement ont été retenues par Jāmî dans see *Nafaḥāt al-Ons*, éd. Téhéran-Sa'adî 1337 H.S., p. 283.

(4) *Kitāb-è arba'īn-è Sūfiyān* et *Kitāb-è ghorbat* Anṣārî, *Tabaqāt*, fol. 227 *a*.

(5) Anṣārṭ, *Tabaqāt*, fol. 230 *a*.

(6) *Ibid.*, fol. 227 *b*.

(7) Le cheikh Aḥmad Kūfānî, *khādim* du cheikh 'Amū, avait beaucoup voyagé. Il avait bien connu Abū Manṣūr, le père d'Anṣārî. Après le départ subit de ce dernier pour Balkh, le jeune 'Abdallāh le fréquenta quotidiennement dans la khānqāh du cheikh 'Amū qui semble l'avoir recueilli. Sur le cheikh 'Amū (349-441 H.§960-1049), disciple d'Abū-l-'Abbās Nahāwandī et lui aussi grand voyageur, voir *MIDEO* 4, p. 100, 113-116, 118-122, 125, 126, 133, 134, 139, 140 et *MIDEO* 5, p. 47, 66, 67, 88.

(8) Anṣārī, *Tabaqāt*, fol. 227 *a* et *b*.

(9) Parmi les commentateurs, citons· 'Abd-al-Mo'tī al-Iskandarī (fin VIème/XIIème s.), 'Afīf-al-Dīn al-Tjilmsānī (VIIème/XIIIème s.), 'Abd-al-Razzāq al-Qāshānṭ (début du VIIIème/X]Vème s.), Shams-al-Dīn al-Tostarī (même époque), Ibn Qayyim al-Jawziyya (même époque), Maḥmūd al-Dargozīnī (même époque), Rokn-al-Dīn al-Shīrāzī (un peu plus tard), Jamāl-al-Dīn al-Fārsī (fin du VIIIème/XIVème s.), Maḥmūd al-Firkāwī (ou Pirgāwī, même époque) Zayn-al-Dīn al-Khwāfī (début du IXème/XVème s.) et 'Abd-al-Ra'ūf al-Monāwī (XIème]XVIIème s.), pour ne parler que de ceux dont les oeuvres nous sont parvenues.

(10) Cette rencontre eut lieu au cours d'un pèlerinage que le cheikh 'Amū fit à La Mecque en compagnie d'Aḥmad Naṣr Tāliqānī, avant 374 H.]984 (voir *MIDEO* 4, p. 114). Mais on peut se demander si Ibn Jahḍam connaissait Ma'mar à cette époque et si ce dernier avait alors composé la *Voie du Privilégié*. *Le fait qu'aucune des informations sur* l'ouvrage et son auteur contenues dans les *Tabaqāt* ne soit attribuée au cheikh 'Amū pousserait à en douter. Mais il est vrai aussi qu'Anṣārī n'avait pas grande confiance dans les renseignements fournis par 'Amū; dans ce cas, il préférait certainement s'adresser à Kūfānī, qui avait personnellement rencontré Ma'mar.

(11) Autres cas où Anṣārī utilise le jeu des prépositions : la constance (*sabr*, ch. 32), la satisfaction (*riḍā*, ch. 33) et la réalisation (*taḥqīq*, ch. 94).

(12) Nous l'avons édité avec introduction et traduction française sous le titre : *Un petit traité de 'Abdallāh Ansārī sur les déficiences inhérentes à certaines demeures spirituelles*, dans les *Mélanges Louis Massignon*, t. I, Damas-Institut français, 1956, p. 153-171. Les demeures étudiées y sont au nombre de dix.

(13) Sur Abū 'Abdallāh Tāqī Sijistānī et ses rapports avec le jeune Anṣārī, voir *MIDEO* 4 p. 118-120, 138, 140 et *MIDEO* 5, p. 64.

27. repos (*sokūn*)		
28. quiétude (*ṭoma'nīna*)	ch. 52	ch. 59
29. contemplation (*moshāhada*)	ch. 97	ch. 82
30. regard attentif (*morāqaba*)	ch. 53	ch. 22
31. dévoilement (*mokāshafa*)	ch. 93	ch. 81
32. secret (*sirr*)	ch. 83	ch. 75
33. certitude (*yaqīn*)	ch. 19	ch. 45
34. connaissance (*ma'rifa*)	ch. 75	ch. 91
35. soufisme (*taṣawwof*)		
36. jalousie (*ghayra*)	ch. 58	ch. 62
37. ruse (*makr*)		
38. expatriement (*ghorba*)	ch. 68	ch. 77
39. inspiration subite (*worūd*)		
40. préoccupation (*himma*)	ch. 49	ch. 60

CONCLUSION

Le petit traité que nous publions ici est donc intéressant à plus d'un titre.

C'est tout d'abord la seule œuvre qui nous soit parvenue d'un maître spirituel qui eut son importance dans l'Ispahān de la fin du IVème/Xème siècle et du début du Vème/XIème siècle. Soufi hanbalite, le fait mérite d'être noté, comme son contemporain Abū 'Abdallāh Moḥammad ibn al-Faḍl Tāqī Sijistānī qui devait exercer une influence décisive sur l'adolescence du célèbre 'Abdallāh Anṣārī de Hérat[13].

Indépendamment de la personnalité de son auteur, la *Voie du Privilégié* est le seul ouvrage à notre connaissance qui aborde systématiquement l'étude des demeures spirituelles dans le but de dépister les dangers précis qui en menacent l'authenticité. On a là une continuation de l'effort entrepris par Moḥāsibī deux siècles plus tôt, à propos de la pratique de la Loi, dans sa célèbre *Ri'āya*. Comme Anṣārī s'est plu à le souligner dans ses *Ṭabaqāt*, l'œuvre a été conçue et réalisée de façon personnelle, en tenant compte certes de l'expérience d'autrui, mais sans se borner à compiler des dires.

L'étude de notre opuscule a enfin l'avantage d'éclairer le problème des sources utilisées par 'Abdallāh Anṣārī pour élaborer sa doctrine spirituelle et composer ses ouvrages. Il a exercé une influence certaine sur la structure des *Etapes des Itinérants* et sur la doctrine qui y est contenue.

On eût certes aimé que Ma'mar fût moins concis dans son exposé, ce qui eût permis de le mieux comprendre, car il faut reconnaître que son ouvrage est souvent obscur pour qui n'a pas profité de sa fréquentation.

Bien qu'à un moindre degré, ce sera d'ailleurs aussi le cas pour les *Etapes* d'Anṣārī, héritier de sa manière de faire. Ces dernières auront néanmoins l'heur de susciter des commentaires, ce qui ne semble pas avoir eu lieu pour la *Voie du Privilégié*, sans doute en raison de ses perspectives trop restreintes et trop particulières.

Il nous reste à souhaiter que l'on découvre un jour, dans quelque bibliothèque encore inexplorée, un second manuscrit du *Nahj al-Khāṣṣ*, qui permettrait de contrôler l'exactitude des expressions ambigues du texte actuel. Sans compter les deux autres ouvrages de Ma'mar mentionnés par Anṣārī, qui éclaireraient sans doute la personnalité et la doctrine de l'auteur. Le peu que nous savons de lui nous laisse sur notre soif...

Le Caire, 2 décembre 1960.

fr. S. de Laugier de Beaurecueil, O.P.

successives (énumération des trois demeures, description de chacune d'entre elles, puis indication du danger risquant d'affecter chacune) se retrouve chez Anṣārī. C'est notamment le cas de la vigilance (ch. 21), de l'union (ch. 89) et de l'unification (ch. 100).

La façon de distinguer les degrés d'un même chapitre est assez variable dans les *Etapes*. Les procédés les plus couramment employés sont néanmoins ceux qu'a utilisés Ma'mar. Signalons en particulier le jeu des prépositions (ch. 10, 29 et 36 de la *Voie du Privilégié*) qui suffit à caractériser les différentes situations de la demeure par rapport à son objet. Ainsi, au ch. 98 des *Etapes* : "L'esseulement (*tafrīd*) est un terme qui désigne la purification de l'allusion en ne la faisant qu'à Dieu (*ilā l-Ḥaqq*), puis par Dieu (*bi-l-Ḥaqq*), puis à partir de Dieu (*'an al-Ḥaqq*)."[11]

Si de la structure et des procédés mis en œuvre nous en venons à comparer la teneur même des analyses communes aux deux ouvrages, nous aboutissons aux conclusions suivantes :

a) Anṣārī n'indique pas systématiquement les vices qui menacent l'authenticité d'une demeure comme le fait Ma'mar. Le terme *āfa* est presque absent de son vocabulaire, ne se retrouvant qu'une seule fois dans les *Etapes*, à propos du deuxième degré de l'humilité (ch. 14). Il lui arrive cependant de les mentionner, ainsi, dans sa description du premier degré du respect (*ḥorma*, ch. 23) : "Le premier degré consiste à faire grand cas des Commandements et des Interdictions : *ni par crainte du châtiment*, ce qui serait prendre fait et cause pour l'âme charnelle; *ni par recherche de la récompense*, ce qui serait être l'esclave du salaire; *ni en considérant son zèle*, ce qui serait faire profession d'hypocrisie." On trouverait d'autres exemples aux chapitres de la rectitude (ch. 26), de la générosité de cœur (ch. 39) et de l'ivresse (ch. 87).

b) Il n'y a guère de correspondance entre les *Etapes* et la *Voie du Privilégié* dans la manière d'étudier une notion déterminée. Les trois degrés d'Anṣārī ne peuvent être rapprochés des trois demeures de Ma'mar que dans trois cas : ceux de la certitude (*yaqīn*), de l'amour (*maḥabba*) et de l'expatriement (*ghorba*). La coïncidence a d'ailleurs lieu plutôt dans la réalité décrite que dans la manière de la décrire.

c) La doctrine spirituelle d'Anṣārī, bien que plus précise et mieux élaborée, semble correspondre dans ses grandes lignes à celle de Ma'mar : même fidélité au Coran et à la Sunna, même reconnaissance de la diversité des vocations individuelles, même idée d'un itinéraire se poursuivant à travers une multiplicité d'états, de demeures et de degrés, même attention à ne pas rechercher ces états pour eux-mêmes et à ne pas s'y arrêter, même souci de la concentration en Dieu en s'anéantissant jusqu'à perdre conscience de l'anéantissement lui-même.

Il faut enfin comparer la *Voie du Privilégié* à un petit opuscule d'Anṣārī composé pour préciser un point particulier des *Etapes*, les *Déficiences des demeures* (*Kitāb 'ilal al-maqāmāt*)[12]. A première vue, le titre ferait penser à une reprise du propos de Ma'mar. En réalité, il s'agit de toute autre chose: les *'ilal* dont il est question sont des déficiences *inhérentes* à certaines demeures spirituelles en raison de l'affirmation du moi qui leur est sous-jacente et non des vices extrinsèques risquant d'en compromettre l'authenticité comme c'est le cas pour les *āfāt* de Ma'mar.

Ce ne sont là que des indications qui mériteraient sans doute d'être approfondies pour déterminer la mesure exacte de l'influence d'Abū Manṣūr sur Anṣārī et sur son œuvre. Afin de faciliter éventuellement ce travail, nous donnerons pour terminer un tableau permettant de retrouver rapidement dans les *Cent Terrains*, les *Etapes* et les *Déficiences* les chapitres correspondant aux notions étudiées dans la *Voie du Privilégié* :

Voie du Privilégié	*Cent Terrains*	*Etapes*	*Déficiences*
1. retour à Dieu (*tawba*)	ch. 1	ch. 2	
2. volonté (*irāda*)	ch. 5	ch. 43	ch. 1
3. vérité (*ṣidq*)	ch. 61	ch. 35	
4. sincérité (*ikhlāṣ*)	ch. 25	ch. 24	
5. examen de conscience (*moḥāsaba*)	ch. 11	ch. 3	
6. scrupule (*wara'*)	ch. 15	ch. 17	
7. renoncement (*zohd*)	ch. 13	ch. 16	ch. 2
8. abandon (*tawakkol*)	ch. 21	ch. 27	ch. 3
9. pauvreté (*faqr*)	ch. 31	ch. 48	
10. constance (*ṣabr*)	ch. 7	ch. 31	ch. 4
11. satisfaction (*riḍā*)	ch. 23	ch. 32	
12. crainte (*khawf*)	ch. 33	ch. 12	ch. 6
13. espérance (*rajā'*)	ch. 43	ch. 19	ch. 7
14. comportement (*mo'āmala*)	ch. 17	3ème section	
15. vigilance (*ri'āya*)	ch. 50	ch. 21	
16. bienséance (*adab*)	ch. 55	ch. 44	
17. ascèse (*riyāḍa*)	ch. 9	ch. 9	
18. grâces (*fotūḥ*)	ch. 67		
19. aspiration (*raghba*)	ch. 45	ch. 20	
20. frayeur (*rahba*)	ch. 35		
21. réalité (*ḥaqīqa*)	ch. 77	9ème section	
22. amour (*maḥabba*)	ch. 101	ch. 61	ch. 9
23. nostalgie (*shawq*)		ch. 63	ch. 10
24. audition (*samā'*)	ch. 87	ch. 10	
25. extase (*wajd*)	ch. 89	ch. 66	
26. mouvement (*ḥaraka*)			

son authenticité et ce qui en montre les lois; l'anéantissement à l'anéantissement est le terme de ce qu'on en peut préciser et la fin de ce qu'on en peut décrire. Le vice de l'extase, c'est le fait de se trouver; le vice de l'anéantissement, c'est l'amour de la subsistance; et le vice de l'anéantissement à l'anéantissement, c'est la vision de l'anéantissement dans l'anéantissement.''

Le soufisme proprement dit commence donc avec l'extase (*wajd*), définie au chapitre 25 comme étant la rencontre subite de l'invisible par l'invisible (*moṣādafat al-ghayb bi-l-ghayb*). Son terme consiste à s'y perdre au point de n'avoir plus même conscience de son anéantissement.

LA VOIE DU PRIVILEGIE ET L'OEUVRE D'ANSARI

Si l'œuvre de Ma'mar est peu connue, il n'en va pas de même des ouvrages d'Anṣārī traitant de l'itinéraire spirituel, et notamment des *Etapes des itinérants* tant de fois commentées au cours des siècles postérieurs.[9]

Les deux hommes, presque contemporains (Anṣārī avait vingt-deux ans lors de la mort de Ma'mar), ne se sont jamais rencontrés. Le plus jeune, nous l'avons vu, était cependant bien informé sur son aîné dont il connaissait parfaitement les œuvres, sans compter les souvenirs du cheikh Aḥmad Kūfānī, dont la mémoire se réveilla peut-être... Le cheikh 'Amū lui-même, père adoptif du jeune Anṣārī pourrait-on dire, avait rencontré à La Mecque 'Alī ibn Jahḍam, premier transmetteur du texte que nous éditons[10]; 'Amū étant friand des faits et gestes des soufis célèbres, peut-être recueillit-il auprès de lui quelques renseignements concernant le maître d'Ispahan qu'il put livrer ensuite au jeune 'Abdallah pour compléter les souvenirs personnels de son *khādim*.

Le portrait de Ma'mar, tel qu'Anṣārī l'a esquissé, suffit à mettre en valeur l'affinité qui existait entre les deux personnages : maître spirituel incontesté dans sa ville natale où se déroule toute sa carrière, hanbalite et sunnite, également versé dans les sciences externes et dans celles des ''réalités'', ces traits pourraient s'appliquer aussi exactement au soufi de Hérat qu'à celui d'Ispahân. On comprend dès lors l'insistance du jeune Anṣārī auprès d'Aḥmad Kūfānī pour qu'il lui parle d'Abū Manṣūr.

Si des auteurs nous passons aux œuvres, les liens s'accentuent encore davantage. C'est principalement les *Etapes* qu'il convient de comparer à la *Voie du Privilégié*, les deux ouvrages portant sur le même domaine et répondant à un même souci de pédagogie spirituelle.

Prenons pour commencer le début de l'introduction proprement dite : ''Nous avons examiné les états des Itinérants vers Dieu (*aḥwāl al-Sā'irīn ilā Allāh*) ...'' Et chez Anṣārī : ''Un groupe de ceux qui aspirent à connaître les étapes des Itinérants vers le Réel (*manāzil al-Sā'irān ilā-Haqq*, c'est-à-dire vers Dieu), gens de Hérat et d'ailleurs, m'ont demandé depuis longtemps de leur faire un exposé ...'' L'expression est peu fréquente (on lui préfère *al-Sālikūn* pour désigner ceux qui cheminent dans les voies spirituelles); la coïncidence mérite donc d'être relevée.

Notons encore, un peu plus loin : ''Sache que ceux qui cheminent par ces étapes sont d'une épouvantable diversité : aucun ordre décisif ne les assemble, ni aucune limite, qui les comprendrait tous, ne les arrête.'' Comment ne pas penser à l'affirmation de Ma'mar selon laquelle ''chacun tend vers Lui par son aspiration et agit selon son mouvement, suivant des voies différentes et des chemins divers'', et la constatation de sa conclusion: ''Les voies menant à Dieu sont plus nombreuses que les étoiles du ciel'' ? Et Anṣārī de continuer, faisant la critique de la littérature soufie : ''Un groupe d'anciens et de modernes ont bien composé des ouvrages sur ce chapitre; mais peut-être ne les considères-tu pas, tous ou la plupart d'entre eux, malgré leur beauté, comme satisfaisants et suffisants. Il en est en effet qui ont indiqué les principes, sans donner les détails. Il en est qui ont collectionné les anecdotes, sans en extraire le meilleur et sans en spécifier le point important. Il en est qui n'ont point distingué entre les demeures des privilégiés et les nécessités du commun des gens. Il en est qui ont compté comme demeure le langage extatique de qui ne se possède plus, et qui ont fait une chose commune des révélations de l'extasié et des propos allusifs de qui est parvenu à la maîtrise parfaite. Enfin, la plupart d'entre eux n'ont pas parlé des degrés.'' Ma'mar se trouverait-il ici visé ? Nous savons qu'Anṣārī vantait sa manière de traiter des demeures, à partir d'une expérience vécue et non en rassemblant dires et anecdotes. Notons également qu'il est question des degrés (*darajāt*) dans l'introduction de la *Voie du Privilégié*; la mention des commençants. du *morīd* et du Connaissant dans la conclusion se retrouve d'ailleurs dans les *Etapes*. Certes, les termes *aḥwāl, maqāmāt, darajāt* n'ont pas la précision technique que leur conférera Anṣārī, mais cela n'avait guère d'importance dans la perspective de Ma'mar, visant à dépister les dangers menaçant l'authenticité des demeures plutôt qu'à décrire le développement de ces dernières. Si la *Voie du Privilégié* est insuffisante pour répondre aux exigences des disciples d'Anṣārī c'est en raison de son but très particulier et non de la manière de traiter son objet.

Celle-ci semble avoir au contraire inspiré Anṣārī dans la composition des chapitres : chez lui, même brièveté et même affection pour les trilogies se retrouvent. Il appelle simplement ''degrés'' ce qui se nommait ''demeures'' chez Ma'mar. Bien que moins fréquent dans les *Etapes* que dans les *Cent Terrains*, le procédé habituel de ce dernier consistant à opérer par reprises

piration subites (*worūd*, ch. 39). et préoccupation (*himma*, ch. 40).

Chaque chapitre est traité selon un plan invariable : énumération des trois demeures (*maqāmāt*) selon lesquelles se réalise l'attitude envisagée, brève description de chacune de ces demeures, indication du mal caractéristique qui menace chacune d'elles.

Dans la conclusion, l'auteur reprend les éléments principaux de l'introduction : multiplicité des voies conduisant à Dieu, description de chacune faite au cours de l'ouvrage, où l'on a fait connaître les maux cachés qui les menaçaient. L'on termine en précisant le rôle bénéfique d'une telle connaissance dans le progrès des commençants, du *morīd* et des Connaissants.

Le style laconique des chapitres, qui rend parfois malaisée l'intelligence du texte, contraste avec l'abondance de la conclusion et surtout de l'introduction où l'auteur se laisse entraîner par le jeu des assonances (*saj'*).

LA DOCTRINE SPIRTUELLE DE MA'MAR

La *Voie du Privilégié* ne prétend pas fournir un exposé complet de la doctrine spirituelle de l'auteur. Le point qui l'intéresse est moins la description des diverses attitudes ou états d'âme envisagés, pour laquelle il avoue se contenter de résumer ses devanciers, que le dépistage des maux cachés qui risquent de s'y insinuer et d'en ruiner la valeur. C'est là qu'il a conscience de faire œuvre utile et originale. Sans doute est-ce cette perspective qui a guidé son choix des notions étudiées, dont l'importance est à chercher moins dans leur valeur intrinsèque pour le progrès spirituel que dans leur propension à la contrefaçon. D'autre part, la succession des chapitres ne correspond qu'en gros à un ordre de perfection croissante; on a plutôt une juxtaposition d'ensembles de notions connexes, traditionnellement rapprochées dans la réflexion des soufis : vérité-sincérité, scrupule-renoncement, constance-satisfaction, crainte-espérance, audition-extase, mouvement-repos, etc. On aurait donc tort de chercher dans la *Voie du Privilégié* une description des étapes successives de l'itinéraire spirituel.

Le contenu des chapitres nous éclaire-t-il davantage sur la doctrine spirituelle de l'auteur ? Ici encore, on doit se garder des conclusions hâtives. L'extrême concision des analyses et l'obscurité de certaines expressions empêchent d'en dégager un enseignement cohérent et quelque peu précis, que l'ouvrage n'a pas pour but de donner. On y trouvera tout au plus des éléments permettant d'illustrer les indications données dans l'introduction et dans la conclusion.

En utilisant ces dernières, on peut arriver aux résultats suivants concernant la pensée de Ma'mar :

Dieu appelle à Lui tous les hommes en leur proposant ses Signes par le ministère du Prophète. A ce fondement de la vie spirituelle qu'est le Coran viennent s'ajouter charismes et dons prodigués libéralement bien que de façon très diverse, d'où la multiplicité des degrés, des états et des demeures correspondant à autant de vocations individuelles. Chacune de ces voies se caractérise par une réalité (*ḥaqīqa*), idéal dont la réalisation recherchée sincèrement est moyen de progrès, mais aussi sujet d'épreuve en raison des dangers subtils qui en menacent l'authenticité.

Ceux qui progressent ainsi dans les voies spirituelles connaissent divers états par une expérience vécue, mais c'est grâce aux sciences religieuses qu'ils peuvent répondre exactement aux exigences de ces derniers sans se leurrer. D'une part, celles-ci leur fournissent la description, les conditions, les règles et les signes distinctifs de ces états, permettant de juger de leur expérience et de favoriser son développement; d'autre part, elles les avertissent des vices subtils qui risquent à chaque instant d'en compromettre la valeur. Ces vices, dont il est fort important de savoir se préserver, proviennent de plusieurs sources : déguisements trompeurs de Satan, confusion des pensées, attention prêtée au moi, arrêt à la perception de l'état que l'on éprouve. Les maux particuliers qui menacent telle ou telle demeure en découlent tous plus ou moins directement : négligence, passion, avidité, paresse, prétention, envie, précipitation, fausse sécurité, vaine gloire, orgueil, ignorance, recherche de la science pour elle-même sans qu'elle régisse l'action, amour du monde, indiscrétion, arrêt de l'attention à la douceur des bienfaits divins ou des suggestions diaboliques, etc.

Les quelques indications de la conclusion nous donnent une idée de la manière dont Ma'mar conçoit le développement du progrès spirituel. Les soufis s'y trouvent répartis en trois catégories de perfection croissante : ce sont d'abord ceux qui commencent à marcher (*al-dārijūn*) et qui ont à lutter contre les tendances mauvaises de leur nature. Puis vient le *morīd*, dont la volonté est déjà orientée vers Dieu, mais qui doit néanmoins se purifier de son moi. Enfin, c'est le Connaissant (*'ārif*), dont l'état se trouve particulièrement menacé d'inauthenticité, y compris son effort pour se préserver des vices. On retrouve ici la constation citée dans le *Livre de l'Expatriement* et relevée par Anṣārī : les gens parvenus aux termes derniers en cette affaire sont des isolés.

En quoi consistent exactement ces termes derniers ? Sans doute est-il permis de le demander au chapitre 35, qui a pour objet le soufisme (*taṣawwof*) :

"Le soufisme se réalise selon trois demeures : l'extase, l'anéantissement, et l'anéantissement à l'anéantissement. L'extase est ce qui commence à le manifester et ce qui en montre les lois; l'anéantissement est le signe de

A son tour, il le transmettra à des disciples dont Dhahabī nous signale les principaux : Abū Ṭālib Aḥmad ibn Moḥammad al-Qorashī al-Kondolānī, al-Qāsim ibn al-Faḍl al-Thaqafī (mort en 489 H./1096) et Abū Moṭī' (mort en 497 H./1103-1104). Les *Annales de l'Islam*[2] ne nous renseignent guère plus à son sujet, se contentant de le présenter comme un ascète et un grand personnage parmi les soufis d'Ispahan. Elles ne nous disent rien de son oeuvre, ne signalant de lui qu'une *qaṣīda* dont un extrait, sans grand intérêt, déplore la mort de quatre traditionnistes. Abū Aḥmad al-Qāḍī, Abū Isḥāq, Abū-l-Qāsim al-Lakhmī et Ibn Hibbān.

Par bonheur, 'Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī (mort en 481 H./1089)[3] complète ces indications de façon intéressante. S'il n'ajoute rien concernant la biographie du personnage, il précise les traits de sa physionomie, nous transmet quelques-unes de ses réflexions et surtout nous parle de ses œuvres. Ainsi Ma'mar nous est-il présenté comme l'un des plus grands maîtres spirituels de son époque, sunnite et ḥanbalite, également compétent dans les sciences externes (exégèse coranique, tradition, droit religieux) et dans les sciences des réalités (vie mystique). Personne n'a mieux traité que lui des demeures spirituelles; en effet, la plupart des soufis ont collectionné à leur sujet dires et anecdotes, au lieu d'en parler à partir d'une expérience vécue comme le fait Ma'mar. Anṣārī mentionne ic nommément la *Voie du Privilégié* et deux autres ouvrages : le *Livre des quarante* [traditions] *des Soufis* et le *Livre de l'Expatriement*[4].

Non content de nous donner des titres, l'auteur des *Tabaqāt al-Ṣūfiyya* cite des extraits caractéristiques qui lui ont plu. Ainsi le *Livre de l'Expatriement* rapporte de quelqu'un cette sentence : "Nous avons trouvé que les gens parvenus aux termes derniers en cette affaire étaient des isolés." De la *Voie du Privilégié*, Anṣārī retient les trois domaines de la sincérité (*ikhlāṣ*, ch. 4) : unification, états mystiques et actions. Quelques folios plus loin, au cours d'un long développement sur la Connaissance (*ma'rifat*), il cite en traduction persane les trois subdivisions de Ma'mar, avec les caractères qui leur sont attribués su ch. 34[5]; ainsi le contenu de notre petit traité était-il présent à sa pensée, indépendamment de tout souci biographique.

Citons enfin deux réflexions de Ma'mar relevées par Anṣārī. La première concerne le fait de juger des hommes en prenant pour règle l'exemple des prophètes;ce n'est pas légitime,disait ma'mar,car les hommes sont soumis à la tentation alors que les prophètes sont en état d'impeccabilité[6]. La seconde réflexion est intéressante, moins par sa teneur que par la façon dont elle fut recueillie et transmise à Anṣārī. Ce dernier interrogeait un jour le cheikh Aḥmad Kūfānī, le disciple attaché au service du cheikh 'Amū, le protecteur de sa jeunesse[7], sur sa rencontre avec

Ma'mar lors d'un voyage à Ispahān. "Je ne me souviens de rien, répondit Aḥmad; un jour cependant, au cours de la conversation, il déclara : le pauvre est puissant (*al-faqīr 'azīz*)." — "Bravo ! reprit Anṣārī, pour n'avoir retenu qu'une seule parole de ton maître !" Et Aḥmad de se défendre : "Je voulais entendre de ses lèvres la *Voie du Privilégié*, mais il me dit : 'Mon texte est plein de ratures et maintenant je n'ai pas le temps; tu as l'autorisation de le transmettre !'"[8]

Ma'mar mourut à Ispahān en ramaḍān 418 H./octobre 1027.

LA VOIE DU PRIVILEGIE

Des trois ouvrages signalés par Anṣārī, la *Voie du Privilégié* est le seul qui soit parvenu jusqu'à nous. C'est un petit traité composé essentiellement d'une introduction (folios 114 *b* — 116 *a*), de quarante chapitres fort brefs (folios 116 *a* — 127 *b*) et d'une conclusion (folios 127 *b* — 129 *a*).

Dans l'introduction, le paragraphe exprimant les bénédictions d'usage insiste sur la diversité des degrés, des demeures et des états spirituels, chacun tendant à Dieu selon sa voie propre; allusion y est faite aux maux (*āfāt*) qui menacent de les endommager. L'auteur nous dit ensuite avoir examiné les états des itinérants vers Dieu et avoir constaté qu'il en existait des descriptions permettant de connaître de l'extérieur ce que les spirituels découvrent par une expérience intérieure. Mais des dangers particuliers menacent chaque détail des états ainsi décrits et expérimentés; y prendre garde est un moyen indispensable de progresser vers l'acquisition de demeures authentiques. Le traité aura pour but de dépister ces dangers et de permettre ainsi de s'en protéger.

Les quarante chapitres portent chacun sur une activité ou un état spirituel : retour à Dieu (*tawba*, ch. 1), volonté (*irāda*, ch. 2), vérité (*ṣidq*, ch. 3), sincérité (*ikhlāṣ*, ch. 4), examen de conscience (*moḥāsaba*, ch. 5), scrupule (*wara'*, ch. 6), renoncement (*zohd*, ch. 7), abandon (*tawakkol*, ch. 8), pauvreté (*faqr*, ch. 9), constance (*ṣabr*, ch. 10), satisfaction (*riḍā*, ch. 11), crainte (*khawf*, ch. 12), espérance (*rajā'*, ch. 13), comportement (*mo'āmala*, ch. 14), vigilance (*ri'āya*, ch. 15), bienséance (*adab*, ch. 16), ascèse (*riyāḍa*, ch. 17), grâces (*fotūḥ*, ch. 18), aspiration (*raghba*, ch. 19), frayeur (*rahba*, ch. 20), réalité (*ḥaqīqa*, ch. 21), amour (*maḥabba*, ch. 22), nostalgie (*shawq*, ch. 23), audition (*samā'*, ch. 24), extase (*wajd*, ch. 25), mouvement (*ḥaraka*, ch. 26), repos (*sokūn*, ch. 27), quiétude (*ṭoma'nīna*, ch. 28), contemplation (*moshāhada*, ch. 29), regard attentif (*morāqaba*, ch. 30), dévoilement (mokāshafa, ch. 31), secret (*sirr*, ch. 32), certitude (*vaqīn*, ch. 33), connaissance (*ma'rifa*, ch. 34), soufisme (*taṣawwof*, ch. 35), jalousie (*ghayra*, ch. 36), ruse (*makr*, ch. 37), expatriement (*ghorba*, ch. 38), ins-

الرسالة الموسومة برسالة
لا إله إلا الله

للأستاذ هنرى ماسيه

Henri Massé

Rachîd ed-Dīn Faḍl-Allah, né vers1247 (H. 645) servit successivement trois Il-Khans mongols de Perse, en qualité d'abord de savant médecin, puis de premier ministre et d'historien de la Cour. De son جامع التواريخ histoire universelle écrite en persan, la première partie de l'histoire de Il-Khans, récemment traduite en arabe ı par le Professeur Yahya el-Khachab,me donne l'occasion d'insister sur une oeuvre moins connue de ce célébre personnage : لطائف الحقائق recueil de quatorze essais d'étendue variable, traitant de sujets divers (autobiographie, composition littéraire, cosmologie, théologie, philosophie) — Désirant préserver de la destruction ses œuvres, Rachid ed-Dīn donna la rédaction arabe, très soignée, de ces essais dont la rédaction persane—la première — est de forme moin châtiée. Ces deux manuscrits précieux, copiés aux premières années du VIIe/XIV, siècle, se trouvent à la Bibliothèque Nationale de Paris (fonds arabe, No. 2324; supplément persan, No. 63; voir notice Blochet Cat. Mss. persans, t. IV, No. 2217).

Ayant déjà publié, intégralment ou par extraits, les traductions françaises des 2e, 5e et 13e de ces essais (Mélanges Hrozny, Mél. Massignon, Mél. Lévi-Provençal), j'offre ci-après le texte arabe complet du 14e et dernier essai, composé pour l'Il-Khan Uljaitu que Rachîd od-Din avait décidé à adopter le مذهب chaféite; cet essai prouve l'orthodoxie islamique de ce grand homme qui succomba finalement sous la calomnie : on sait qu'après sa mort tragique(718]1318),ses ennemis s'attachèrent à anéantir son œuvre dont une notable partie est malheureusement perdue (voir l'introduction de la traduction Yahya el-Khachab, et l'article de Berthels; Rashîd al-Dîn Tabîb dans (*l'Encyclopédie de l'Islam*).

Henri Massé
Ecole des Langues
Orientales
Paris

(1) (Traduite en Arabe par MM.S. Nasha't, Mousà Hindâwî et F. al-Sayyâd,et révisée par M. Yaḥyâ Al-Khachâb, N.D.E.)

LA VOIE DU PRIVILEGIE

petit traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani

texte présenté et édité

par

S. de Laugier de Beaurecueil, O.P.

Le petit traité dont nous présentons ici l'édition occupe les folios 114 *b* — 130 *a* d'un recueil conservé à Istanbul (Bibliothèque d'Ahmet III, 1416/2). A notre connaissance, c'est le seul manuscrit qui nous en soit parvenu. Daté de l'an 862 H./1457-1458, les pages (18 × 27 cm.) y comportent treize lignes d'un beau naskhi vocalisé[1].

Un grand titre occupe à lui seul le folio 114 *a*, précisant sans ambiguité ce dont il s'agit : *Kitāb nahj al-khāṣṣ, ta'līf al-shaykh al-imām al-'ālim al-'allāma Abī Manṣūr Ma'mar ibn Aḥmad ibn Ẓiyād al-Iṣfahānī raḥimaho Allāh.*

Le texte est introduit par une brève chaine de transmission (fol. 114 *b*) remontant à l'auteur par trois intermédiaires : Abū 'Abdallāh Moḥammad ibn Abī-l-Ḥasan al-Faraḍī al-Tūsī, Aḥmad ibn Moḥammad ibn Mālik al-Harawī et Abū-l-Ḥasan 'Alī ibn Jahḍam. Sauf pour ce dernier, qui tenait le traité d'un texte écrit par l'auteur, la transmission a eu lieu oralement. 'Alī ibn Jahḍam est bien connu; originaire de Hamadhān, il se fixa à La Mecque, écrivit le *Bahjat al-asrār fī l-taṣawwof* et mourut en 414 H./1023, quatre ans avant l'auteur de la *Voie du Privilégié*. Nos recherches concernant les deux autres intermédiaires ont été jusqu'ici sans succès; en leur prêtant longue vie, on aboutit à un texte rédigé au plus tard dans la seconde moitié du VIe/XIIe siècle, base médiate ou immédiate de celui que nous possédons. L'état de ce dernier incline à penser qu'il y a eu entre ces deux textes une ou plusieurs copies intermédiaires.

L'AUTEUR

On sait peu de choses d'Abū Manṣūr Ma'mar ibn Aḥmad ibn Ziyād al-Iṣfahānī. Né à Ispahan, sans doute avant 350 H./961, il ne semble guère avoir quitté sa ville natale. Il y reçut le ḥadith des grands traditionnistes qui s'y trouvaient : Abū-l-Qāsim al-Tabarānī (mort en 360 H./971), Abū-l-Ḥasan ibn al-Mothannā, Abū-l-Shaykh (mort en 369 H./979), Ibn al-Moqri' (mort en 381 H./991) et 'Alī ibn 'Omar ibn 'Abd-al-'Azīz.

ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيّىء لنا من أمرنا رشداً[١]

إنه قد سأل سلطان سلاطين الإسلام مالكُ رقاب الأنام قا آن الأعظم النافذ أمره فى ممالك العرب والعجم غياث الدنيا والدين أو لجايتو سلطان—خلد الله سلطانه— فى تاريخ أوائل رمضان عمّت ميامنه سنة ثمان وسبعمائة بمقام كاوبارى يوم الجمعة فى الجامع المعظم بمحضر جمع من الفضلاء والعلماء مثل مولانا الأعظم سلطان القضاة والحكّام نظام الملة والدين عبد الملك ومولانا الأعظم مولانا برهان الملة والدين وشيخ الإسلام جلال الملة والدين عبد المجيد ومولانا المعظم ملك الوعاظ والمذكّرين ناصر الملة والدين دامت ميامن أنفاسهم—أنّ نبى الله صلى الله عليه وسلم قال « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» وقد اشتهر هذا الحديث وتلقته جميع الأمّة بالقبول. وفحواه يقتضى أنّ المسلم وإن دخل النار مدّة مقدرة لكنه يجب أن ينجو منها آخر الأمر ويدخل الجنة. وأيضا قد تحقّق واشتهر فيما بين الأمة أن كل شخص خان شخصاً آخر، بسبب إتلاف ماله أو منع حق من حقوقه، لن يدخل الجنة إلا أن يرضى عنه خصمه بوجه من الوجوه، فحينئذ لولم يرضَ الخصم عنه بالاختيار أبداً ولا سبيل إلى الإجبار على الرضى هناك لكونه بعيداً عن العادل الحقّ—فيلزم أن لا يدخل الجانى الخاين الجنة أبداً. لكن الخاين لو كان ممن قال لا إله إلا الله وجب أن يدخل الجنة بناءً على الحديث النبوى وهذا يُوهِم التناقض، والتناقض مستحيلٌ فى قواعد الدين القويم. فما الجواب عن ذلك ؟

فقال بعض الأئمة الحاضرين : إنّ فى الجنة قصوراً مكتوب عليها أنّ الله تعالى أعدّها للعافين عن الناس. فالشخص المجنى عليه إذا رأى تلك القصور عفى عن الجانى لا محالة . وقال بعضهم إن الله تعالى يُرضى المجنى عليه بأن يُعوضه عن ذلك بما أراد — إلى غير ذلك من الأجوبة التى يطول إيرادها ها هنا ولا طايل تحتها . فأفاد سلطان الإسلام—خلد الله ملكه—أن مضمون هذه الأجوبة بعيدٌ عن العدل والتسوية الواجب رعايتها بين المخاصمين فإن الحاكم لو اتفق له النظر إليهما

(١) سورة «الكهف» آية ١٠

دفعةً وأمكن له إحرامهما معًا لا يجوز أن يختص أحدَهما بذلك أو يرجح جانب أحدهما على الآخر. وإذا كان الحال عندنا هكذا فما ظنك بأحكم الحاكمين وأعدل العادلين ! واستحسن المولى الأعظم سلطان القضاة والحكام شافعى الزمان هذا الاستبداد وحَكَمَ بأن جواب هذا السؤال مما يحتاج إلى مزيد تأمّل وتدبر. ولأنّ الفضلاء الحاضرين مع كونهم مبرزين ومتبحرين ما أجابوا بكلام مقنع وما أحاروا بجواب مشبع تحقق وتبين أن لأصغر العبيد فضل الله الهروى عفا الله عنه أن الجواب عن هذا السؤال لا يتأتى إلاّ لمن نادّ كل الإنسان فى مضمار البيان وأيد بالفضل الموفور من حضرة الرحمن وهو المخدومُ الأعظم الأعدل الأعلم آصف العهد سلطان الوزراء فى العالمين قدوة العلماء المحققين وأسوة الحكماء المدققين رشيد الحق والملة والدين عماد الإسلام والمسلمين عمدة الخواقين المشرف بتشريف « وعلمناه من لدنا علما [١] » أعزّ الله أنصاره وضاعف اقتداره فاقترحتُ من تكلم الحضرة جوابًا شافياً واستدعيتُ من منشأ الحكمة بيانًا كافيا بحكم « السائل لا يجيب إنشاءً على سبيل الارتجال » رسالةً كلها بدايع الطرايف وجميعها مثلُ ذاته الأشرف جوامع اللطايف وهى هذه . يقول أضعف عباد الله وأحوجُهم إلى رحمته فضل الله بن أبى الخير ابن عالى المشتهر بالرشيد الطبيب الهمذانى غفر الله ذنوبه : السؤال الذى صدر عن حضرة سلطان الإسلام—خلد الله ملكه—وأجاب عنه الحاضرون من علماء الدين وعظماء العصر بأجوبة لطيفة كان هذا الضعيف حاضراً حينئذ وسمع كلاًّ منها ووقف على فحاويها. لكن الخوض فى كلامهم المشتمل على الفوايد واللطايف كان بعيداً عن رعاية الأدب. ولما استنطق هذا الضعيف فى ذلك الباب بعض أعزّة الأحباب الذى هو وحيد العصر ومفخر ذوى الألباب وحيث أجابته بما سنح للخاطر فى الحال ثم إثباته حسب مُلتمَسه على سبيل الارتجال والاستعجال فأقول ما ذكره الموالى العظام كل منها أحسن من الآخر بوجه وجميعها فوايد ولطايف ولا ريب أن المفسرين والمحدّثين تكون لهم فى ذلك الباب تفاسير لطيفة ومعان شريفة كلها مناسبة للواقع ومطابقة لنفس الأمر. وأما ما خطر لهذا الضعيف بالبال على طريق الاستعجال فذلك أن الأحكام الشرعية والسنن الإلهية ليس جميعها على وجه واحد

(١) سورة « الكهف » آية رقم ٦٥ .

إذ بعضها أمرٌ وبعضها نهىٌ . فإن تصوّر أحد أن الجميع مما ينبغى أن يُفْعَل
لا يتصوّر ما لا ينبغى أن يُفعل حدث من ذلك شبهات كثيرة . وكل ما لا ينبغى
أن يُعمل وما ينبغى أن يُعمل لها أحوال ومعان وكيفيات متفاوتة ولهذا سمّى بالحدود
الشرعية . إذ كل قضية وعمل لها حدّ ومقدار معين وتلك المقادير والحدود بعضها فى
الكمّ وبعضها فى الكيف فإنّ أعمال العباد وأفعالهم . حسنات كانت أو سيئات ،
متنوعة متكثرة جدًّا وبين كل من النوعين تفاوتٌ بين والبرهان قائم على أن كل اثنين منها
لا يتماثلان من كل الوجوه أصلاً لا فى الكمّ ولا فى الكيف . والعدل والإنصاف
يقتضى أن يُجازى كل عمل وفعل بما يناسبه فإن كانت حسنةً فبعشر أمثالها . وإن
كانت سيئة فمثلها بحكم « مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ
بالسيئة فلا يجْزَى إلاّ مثلها » (١) فمجازاة كل فعل إنما تكون على حد من
الحدود المختلفة المعينة . لكل قضية ونحن نريد أن نعدّ طرفًا من أنواع الحدود ليستبين
منها تقرير المعانى المقصودة فنقول تلك الحدود بعضها يتعلق باختيار الشخص
وبعضها لا يتعلق باختياره . فالتى تتعلق باختياره كما إذا قيل واحدٌ أبا شخص آخر
فذلك الشخص إن شاء اقتص منه وإن شاء عفا على مال وإن شاء عفا على عوض ،
ولا مدخل لغيره فى ذلك . وهكذا لو قذف واحد شخصًا محصنًا أو ضربه فلَه أن
يعفو عن القاذف ولا يشتغل بمكافأته وله أن يرفع ذلك إلى الحاكم لإقامة الحد عليه
ولا سبيل للحاكم إلا إلى مساعدته . وهكذا لو كان لواحد دينٌ على شخص وأراد
أن يهب ذلك المبلغ منه فله ذلك والمديون لو لم يردّه عليه حينئذ لا تكون عليه
مظلمة إذ الغريم قد وهبه منه وأعتق رقبته عن ذلك . وهكذا لو كان لشخصٍ مملوك
وأراد أن يعتقه فله ذلك . — وأما التى لا تتعلق باختياره فهى قسمان قسمٌ يجب إجراؤه
بتةً وقسم لا يجوز إجراؤه بتة فالذى يجب إجراءه وإلا تأثم بتركه كقتل المؤذيات
من الحيات والعقارب والكلب والكَلَب فإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بذلك
حيث قال : اقتلوا المؤذيات ، وكقتال أهل الحرب من الكفار الذين يتمرّدون عن حكم
الإسلام والملوك العادلين ويقصدونهم ولا يُرجى صلاحهم ويكون وجودهم شيئًا
للإيذاء والجدل كما قيل « المؤذى طبعا يحلّ قتله شرعًا قياسًا على الأفعى » ؛ وكما

(١) سورة « الأنعام » آية رقم ١٦٠ .

لو سمع واحد كافراً بقوة محكمة الكفر ويطعن فى الله تعالى فإن قدر على إهلاكه
وأهمله بطريق العفو أثم كما أنبأ الله تعالى عنه حيث قال « ولا تأخذكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ
فى دِينِ اللهِ(١) » . فقال بعض المحدثين من عظماء الدين فى معنى قولَه عليه السلام
« الإيمان بضع وسبعون شعبةٌ أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن
الطريق » إن إماطة الأذى قتل المؤذيات والمُفسدين من أهل الحرب وقطاع الطرق
والسُرّاق والقتالين فإن قتل هؤلاء واجب على الحكام وإن عفا عنهم من يعلق ذلك
الحق بهم اعتباراً لأمثالهم ممن نوى مثل فعلهم فلهذا وجب صلبهم ثلاثة أيام كما قال
عزّ من قائل : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن
يُقتلّوا أو يصلّبوا أو تُقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنْفوا من الأرض ذلك
لهم خزىٌ فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم »(٢) وهكذا الذين يزنون بعد الإحصان
وثبت ذلك عند الحاكم وجب إقامة الحدّ عليهم ولا يتعلق بعفو أحد . وكذا من
لا يرتد ولا يتوب فإنه يجب قتله وكذا القاتل إذا وجب القصاصُ عليه ولم يرض وارث
المقتول إلا بقتله فإنه يجب الاقتصاص منه على الحاكم . والقسم الآخر من الذى
لا يتعلق باختياره مثل أن يكون شخصٌ قد أقرض شخصاً آخر مبلغاً معيناً
فلو كان غرضه لا يفك رقبته من ذلك الدين أبدا لم يكن له ذلك . بل إذا أدى
الغريم حقه وجب عليه أن يتسلمه وتنفك رقبة الغريم عن تلك المظلمة من غير
اختياره . حتى لو امتنع عن التسلم بتةً وجب على القاضى أن ينصب شخصًا آخر
يتسلمه لأجله . وحينئذ لو لم يدفع الحجة البتة وجب على الحاكم أن يأخذها منه
بالإجبار ويسلمها إلى الغريم . وهكذا لو استأجر أحدٌ نفس شخص آخر كان عفو
ذلك الشخص متعلقًا بالمستأجر ما لم يفرغْ من العمل . أما إذا فرغ منه عُتقت رقبة
ذلك الشخص من غير اختيار المستأجر . وأيضًا لو اشترى أحدٌ مسلمًا لم ينعقد
البيع وإن سلم الثمن وعُتق من غير اختيار المشترى ولا دعوى له بسبب تسليم الثمن
على من سلمه إليه . — واستبان من تقرير هذه المقدمات أن قضية من زنى بزوجة واحد
من القسم الذى إذا ثبت وجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه قطعًا سواء عفا

(١) سورة «النور» آية رقم ٢ .
(٢) سورة « المائدة » آية ٣٣ .

الخصم عنه أو لم يعف ولا يكون له فى ذلك اختيارٌ. ولو قال الشخص المزنى بزوجته أريدُ أن أفعل بزوجة الزانى مثل فعله لا يجوز له ذلك ألبتة فإن هذا المعنى منهى عنه وحكمه ليس على الوجه المعتدّ فى القصاص حيث تتصوّر هناك المساواة لا ههنا. بل يجب على الحاكم كما ذكرنا تدارُك ذلك على الوجه المحدود المعين تأسيسًا لقواعد الدين وضبطاً لأمور العالمين والزوج مع أنه لا اختيار له فى العفو ولا أثر لعفوه. فلو قال عفوتُ عنه سُمّى ديوثًا بخلاف سائر الصور فإنْ العفو قد يُستحسَن هناك. وسياسة الملوك وأحكامهم وأوامرهم ونواهيهم وعقوباتهم وتشريفاتهم أنموذَج مما سيَجرى بين العباد يوم القيامة وبينهما تناسُب على ما هو مشاهد لذوى الاعتبار. وقد وضح بهذه التقريرات أن الاختيار فى جميع القضايا ليس موكولاً إلى الخصم حتى يقول لا أعفو إلى أن يحصل ما أريد ليلزم منه أن لا يدخل الجانى الجنة إلا بعد رضى المجنى عليه وعفوه فإنّ بعض القضايا على الوجه المقرر هى التى إذا أقيم على الجانى ما يستحقه من الحدود الشرعية بريتْ ذمته عن ذلك رضى الجانى عنه أو لم يرضَ. ولا يبقى له عليه دعوى بتة. فإذا لو صدر عن مسلم ذنب لا مدخل لِرضى العباد فى ذلك ولا يتعلق بهم كالأقسام التى عددناها يُمكن أن يغفره الله تعالى بفضله العظيم ورحمته الواسعة عنه وجاز أن يعاقبه بما يستوجبه من العقاب. وإن صدر عنه ذنب من الأقسام المعدودة التى تتعلق بالعباد ولا يعفو صاحب الحقّ عنه عاقبه الله تعالى البتة بقدر تلك الجناية على مقتضى العدل والتسوية. وإذا جوزى من العقاب بما يناسب دينه تطهر عن ذلك الذنب سواءً رضى الخصم عنه أو لم يرض كما ضربنا لك من الأمثلة فى أحوال هذه الدنيا — وما قيل من أنه قبل عفو صاحب الحق لا يدخل الجنة يعنى به أنه قبل أن يجازى بعقوبة واحدة يناسب ذنبه لا يدخل الجنة. أما إذا جُوزى من العقاب بما يناسب حاله وكان مُسلمًا دخل الجنة البتة كما أمر به الشارع حيث قال عليه من الصلوات أفضلها: « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ». وأما السؤال الآخر وهو أنه قد حكم بأن الرجل الذى صدرت عنه المعاصى الكثيرة وقال لا إله إلا الله يتطهر عاقبة الأمر من تلك المعاصى ويدخل الجنة والكافر المشرك فإن صدرت عنه حسنات كثيرة لا يدخل الجنة ألبته ويخلد فى النار لأنه لم يقل لا إله إلا الله وهكذا يُشكِل فى الظاهر ونحن قد صنفنا فى هذه المسئلة رسالة مشبعة

وشرحنا حال كل كافر فإنهم كثيرون وفرقهم شتى من الكافر المشرك والكافر الغير مشرك وهذا الحُكم المذكور قد أطلِق على جميع الكفار. ومن أراد أن يحيط علمًا بأحوالهم فعليه أن يطالع تلك الرسالة. والآن نريد أن نورد على سبيل الأنموذج كلمات عدّة موجزة ليعرف بعض تلك الفوايد فنقول: درجات الجنة لها بداية، ولكن لا نهاية لها وإلا لما أمكن الترقى فى تلك الدرجات على سبيل الخلود والتأبيد فإن الترقى بطريق التأبيد إنما يتصَور فى الدرجات المتعالية جدا تفاوتٌ عظيمٌ وبونٌ بعيدٌ إذ لا نسبة بين من فى الدرجة الأولى وبين من له آلاف درجة مثَلاً وأزيَد. ولنفرض الثانى من صدرت عنه حسنات كثيرة بعد قول لا إله إلا الله والأول من دخلها بواسطة قول لا إله إلا الله فقط — نعمْ يشترك مع سائر من فى الجنة بكونه فيها وعُدّ من زمرتهم وكان فى جريدتهم. مثاله فيما نشاهد: الملك فإن له جنوداً كثيرة ولِكل منهم مرتبة ودرجة معينة وهم على تفاوت درجاتهم وتباين مراتبهم مشتركون فى أنهم جنود الملك وأساميهم مُثبتة فى دفتر عارض الجند من التومان والألف والمائة ولنفرض شخصًا هو غلام الغلام ولا يعرفه الملك وأمراء الألف والمائة. ومع هذا يكون قد ذهب إلى ناحية من الولايات التى لا يعرفها الأمراء الذين هذا الشخص من أتباعهم فضلا عن الشخص المذكور. فاسمُ ذلك الشخص من حيث أنه من جنود الملك لا شك يكون مُثبتًا فى أعدادهم وثابتًا فى جرايد جنود الملك، كما أن اسم كل فرد من أفراد الأمراء والخواصّ وغيرهم ثابتٌ فى تلك الجرايد، لكنه لا يكون له من الاعتبار إلا بمقدار أنه مُثبَت فى دفتر الجنود. وإثباته فى ذلك الدفتر إنما يكون من أجل أنه من زمرة جنود الملك وأعوانه وأنصاره وعبيده ولا يمكن إثبات اسمه فى دفتر ملك آخر من حيث إنه من زمرة أتباع الملك وأعوانه، أثبت اسمه فى الدفتر صورةً. والحديث النبوى مصدّق لهذا المعنى حيث قال صلى الله عليه وسلم « من قال لا إله إلا الله دخل فى حصن الإيمان » فتقيدُه بالحصن هو أنه لا يكون له إلا القدر الذى أثبت اسمه فى الجريدة. وكل من كان عاصيًا فى الملك مُظهراً للعداوة لا يثبت اسمه فى جريدة الجنود وإن كان ذا شوكة وعُدة من المناصب والأموال والأملاك والأشياع والأتباع، كما قال عزّ من قائل « إن الله لا يغفر أن يُشرَك به ويغفر ما دون ذلك لِمن يشاء[1] » ثم إن ذلك العاصى لو دخل فى الطاعة مثَلاً بأن يقول لا إله إلا الله

(١) سورة « النساء » آية ٤٨، ١١٦.

أثبت فى الحال اسمه فى الدفاتر ويمتاز بواسطة الخدَم والحشم والأتباع والأشياع بمزيد القُرب من حضرة الملك أضعاف أضعاف ذلك الشخص الذى وصفنا حاله ويليق لاختصاص الحضرة بواسطة الآلات والاستعدادات وسائر الفضائل وهى الحسنات التى صدرت عنه فى زمان الكفر وصارت ملكةً له.

فهذا أنموذج فى جواب هذا السؤال وبيانُه مشروحٌ مبسوط بالطريق المعقول والمنقول يطلب من الرسالة المذكورة؛ ومعنى الخلود وكيفية ذلك فى الجنة أو فى النار مذكورٌ هنالك أيضا ــ فليطالعها طالبها؛ والله الموفق.

تمت الرسالة الموسومة برسالة لا إله إلا الله كتابةً على يد أفقر العباد إلى رحمة الله وعفوه ورضوانه محمد بن محمود بن محمد الأمين المعروف بِزود نَويس البغدادى فى شهور سنة عشر وسبعمائة. والحمد لله وحده، وصلواته على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه وسلم!

حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو
فى البلاغة والشعر

للدكتور عبد الرحمن بدوى

ظفر حازم القرطاجنى من عناية الباحثين[1] المعاصرين بحظ غير قليل. بيد أن هذه العناية اقتصرت على «مقصورته» المشهورة، خصوصًا لأنها حفلت بمعلومات تاريخية جليلة تتعلق ببنى حفص أصحاب إفريقية (أى تونس)، إذ ألف هذه «المقصورة» لأبى عبد الله المستنصر الحفصى.

ذلك أن هؤلاء الباحثين لم ينتبهوا إلى أنه قد وصلنا كتاب رئيس من كتب حازم، هو «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» فى البلاغة كما يدل عليه اسمه، فى مخطوطة موجودة بمكتبة جامعة الزيتونة بتونس، ويوجد منها فى دار الكتب المصرية نسخة بالتصوير الشمسى برقم ٦٣٣١ هـ.

وكتاب «منهاج البلغاء» بحث فى البلاغة كسره المؤلف على أقسام سمّاها باسم «المناهج»، وقسم المنهج إلى فصول أو فقر طويلة يسميها على التوالى: «مَعْلَم»، «إضاءة»، «تنوير»، أو: «مَعْرَف»، «إضاءة»، «تنوير»، وتتوالى «الإضاءة» فـ«التنوير» داخل «المعلم» أو «المَعْرَف» الواحد. وليس ثمة فرق عنده بين «المعلم» و«المعرف»، ولا أيضًا بين «الإضاءة» و«التنوير» —

---

(١) راجع:

ا – بروكلمن GAL ج ١ ص ٣١٧، الملحق ج ١ ص ٤٧٤.

ب – اميليو غرسيه غومس: «ملاحظات على القصيدة المقصورة لأبى الحسن حازم القرطاجنى»، مقال فى مجلة «الأندلس» المجلد الأول ص ٨١، ص ١٠٤.

E. Garcia Gomez : "Observaciones sobre la Qasîda al-maqsura de Abu'l-Ḥ. Ḥâzim al-Q.", *Al-Andalus*, I, 81-104.

ج – الدكتور مهدى علام: «أبو الحسن حازم القرطاجنى وفن المقصورة فى الأدب العربى»، مقالتان فى «حوليات كلية الآداب» جامعة عين شمس، ج ١ ص ١، ص ٣١، ج ٢ ص ١ – ص ١١٠ (تحقيق النص)، القاهرة سنة ١٩٥٤، ١٩٥٣.

بل هى تنويعات فى تسمية الأقسام لا تخلو من حذلقة لأنها غريبة . على أن فى استعمال هذه التسميات ما يفسر اختلاف المؤرخين فى ذكر عنوان الكتاب : فبعضهم يسميه « سراج البلغاء » (« أزهار الرياض » ٣ : ١٧٢ ؛ « بغية الوعاة » ص٢١٤) ، وبعضهم الآخر يسميه « منهاج البلغاء » (« فيض نشر الانشراح من روض طىّ الاقتراح » لابن الطيب الفاسى ، ورقة ٢٤ ا مخطوط رقم ٢٢٤ نحو بدار الكتب المصرية و « البرهان » للزركشى جـ ١ ص ١٩، ٤٩١، جـ ٢ ص ١٠١ ص ٤٠٨ ، جـ ٣ ص ١٠٥ ، ص ٢٨٨ ، ص ٣١٤ وأخيراً يذكر على مخطوط تونس عنوان « كتاب المناهج الأدبية » وهو عنوان من وضع أحد مالكى الكتاب أو القائمين على شئون مكتبة جامعة الزيتونة . والعنوان الصحيح فى نظرنا هو ما أورده بدر الدين الزركشى فى كتابه « البرهان فى علوم القرآن » جـ ١ ص ٣١١ (تحقيق الأستاذ أبى الفضل إبرهيم ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م) وهو « منهاج البلغاء وسراج الأدباء » .

والجديد فى هذا الكتاب بالنسبة إلى كتب البلاغة العربية الأخرى مما يعنينا هنا ، هو أنه قد عقد فصلاً طويلاً جداً تكلم فيه عن نظرية أرسطو فى الشعر والبلاغة ، خصوصاً كما عرضها ابن سينا فى قسمى « الخطابة » و « الشعر » من كتاب « الشفاء » . فلأول مرة نجد فى كتاب لأحد علماء البلاغة العربية الخُلص — أعنى غير الفلاسفة — عرضاً وإفادة من نظريات أرسطو فى البلاغة والشعر ، واستقصاء بالغاً لها باهتمام وحسن فهم ورغبة فى التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربى .

ومع أن حازماً أندلسىّ ولد فى قرطاجنة الأندلس سنة ثمان وستماية (السيوطى : « بغية الوعاة » ص ١٤٢ ؛ المقرى : « أزهار الرياض » حـ ٣ ص ١٧٢)، فإنه مما يثير الدهشة أنه لم يذكر اسم ابن رشد، ولم يشر إلى تلخيصه لكتابى « الخطابة[1] »

(١) راجع نشرتنا : ابن رشد : « تلخيص الخطابة » ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ؛ وراجع تلخيصه للشعر فى كتابنا « أرسطوطاليس : فن الشعر فى الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد » ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

و « الشعر » وقد كان حريّاً به أن يذكره ، لأن ابن رشد صنع صنيعه فى محاولة تطبيق نظريات أرسطو فى الخطابة والشعر على البلاغة العربية والشعر العربى ؛ وكان يمكنه أن يستفيد كثيراً من محاولة ابن رشد هذه . فكيف نفسر هذا الإغفال ؟

لقد كانا قريبىْ العهد ، إذ توفى ابن رشد فى سنة ٥٩٥ هـ ، وولد حازم كما قلنا سنة ٦٠٨ هـ ، وأحدهما من قرطبة والثانى من قرطاجنة الأندلس وكان أبوه من سرقسطة وشغل وظيفة قاض فى مرسية أكثر من أربعين سنة ، — أى أنهما من إقليم واحد — فمن غير المعقول أن لا يكون قد علم بتلخيص ابن رشد هذين .

أم يرجع هذا الإهمال إلى ما هو مألوف بين المعاصرين من حسد ونفاسة ؟ لكن هذا أيضاً قليل الاحتمال ، لأنهما لم يعيشا فى عصر واحد بمعنى أنهما لم يزدهرا فى عصر واحد بحيث يحتمل معه التنافس والخصومة ، فضلاً عن أن حازماً قضى شطراً كبيراً من حياته العلمية فى تونس ، بعيداً عن الأندلس ودسائس الفقهاء والعلماء فيها .

لهذا نرجح أن يكون هذا الإغفال عن عمد ، لأنهما طرقا موضوعاً واحداً ألا وهو تطبيق نظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة على الشعر والبلاغة العربيين ؛ فلكى يبين فضله على نحو أظهر أغفل ذكر ابن رشد متعمداً ، وهذه ظاهرة نفسية مألوفة لدى المتعاصرين أو المتقاربين فى الزمن . أما بالنسبة لابن سينا فلم يمكن ثمة مجالٌ للتنافس ، لأن ابن سينا لم يطرق نفس الموضوع ، بل اقتصر على عرض نظريات أرسطو دون أن يحاول تطبيقها .

وإذا كان قد ثبت أن قدامة ابن جعفر لم يتأثر فى « نقد الشعر » بكتابى « الخطابة » و « فن الشعر » لأرسطو طاليس ، كما برهن على ذلك بونيباكر[1] ، ولم نر من ناحية أخرى كتاباً من كتب علماء البلغاء فى القرون التالية حتى القرن السابع الهجرى قد عرض لنظريات أرسطو فى البلاغة وفى الشعر ، فإننا نستطيع أن نقول إن حازماً القرطاجنى هو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرّض لتطبيقها فى كتب البلاغة العربية الخالصة ، فلا عبد القاهر الجرجانى فى « دلائل الإعجاز »

(١) *The Kitāb Naqd al-Si'r* of Qudâma b. Ga'far ..., door S.A. Bonebakkar, pp. 42-43. Leiden, 1956.

و « أسرار البلاغة » ، ولا الشهاب الخفاجى فى « سرّ الفصاحة » ، ولا السكاكى فى « مفتاح العلوم » ولا ابن رشيق فى « العمدة » قد تعرّض لهذه النظريات ، وإن كانت لا تخلو من أثر أرسطو . وفى هذا فضلٌ عظيم لحازم القرطاجنى يدل على سعة أفقه العلمى ومدى فهمه الدقيق لأسرار البلاغة . ويا ليت من أتوا بعده أخذوا عنه فى هذا ! ولكنه وا أسفاه ! لم ينسج واحد من بعده على منواله ، وظلت كتب البلاغة العربية الخالصة بمعزل عن أفكار أرسطو الخصبة الحية .

فإن الذين نقلوا عن كتاب « منهاج البلغاء » ، كالزركشى فى « البرهان »[(١)] والسيوطى فى كتاب « الاقتراح »[(٢)] ، لم يعنوا بهذا القسم وهو « المنهج الثالث فى الإبانة عما به تتقوّم صنعتا الشعر والخطابة » ، وانصرفوا عنه لأنهم لم يألفوا وجوده وموضوعاته فى سائر كتب البلاغة العربية الخالصة .

وحازم فى هذا القسم يبدأ فيفرّق بين الشعر والخطابة على أساس أن الشعر يعتمد على التخييل ، بينما الخطابة تعتمد على الإقناع . على أنهما يجتمعان فى أنهما يجعلان الأقاويل الكاذبة توهم أنها صادقة . وذلك بالتمويه ، ويتعلم به الاستدراج ، وهو يتم بأن يتهيأ المتكلم بهيئة من يقبل قوله أو باستمالة المخاطب . والتمويه يكون بطىّ محل الكذب فى القياس عن السامع ، أو بوضع مقدمات القياس على ترتيب يوهم الصحة ، أو بإلهاء السامع عن تفقد موضع الكذب . ويستطرد إلى بيان كل هذه الأنواع وصورها ، مستشهداً على بعضها بشعر لامرئ القيس .

ثم يمضى إلى الحديث عن التمثيل الخطابى ، وهو الحكم على جزئى بحكم موجود فى جزئى آخر يماثله ، ويستشهد لذلك ببيت لأبى تمام . ويدعوه ذلك إلى التحدث عن الأمثال ، وكثرتها فى شعر العرب وكلامهم ، ويأبى إلا أن يسجل للعرب تفوقهم فى هذا الميدان ، ويؤكد أنه لو كان أرسطو قد قدر له أن يطلع على أمثال العرب وحكمهم واستدلالاتهم واختلاف ضروب التفنن فى الغوص على المعانى لديهم — « لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية » . وهى ملاحظة لها دلالتها العميقة .

---

(١) « البرهان فى علوم القرآن » جـ ١ ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٣١١ ، ٤٩١ ؛ جـ ٢ ص ١٠١ ، ٤٠٨ ؛ جـ ٣ ص ٧١ ، ١٠٥ ، ٢٨٨ ، ٣١٤ ، ٤٠٧ . تحقيق الأستاذ أبى الفضل إبرهيم . مطبعة عيسى الحلبى ، القاهرة سنة ١٩٥٧ — سنة ١٩٥٩ .

(٢) طبعة دلهى سنة ١٣١٣ هـ ص ١١ .

وهنا يدخل حازم فى عصب نظرية الشعر الأرسطية ، وأعنى بذلك فكرة « المحاكاة » فيجعل مقياس الشعر الجيد فى جودة المحاكاة ، ومقياس الرداءة فى رداءة المحاكاة ؛ ولا يفهم من المحاكاة التقليد الحرفى للطبيعة ، بل تحسين الطبيعة ، لكن بمقدار ، حتى لا يكون الكذب فى المحاكاة « شديد الوضوح خادعاً النفس عما تستشعره أو تعتقده من الكذب » . وليس تحسين المحاكاة من نوع الكذب ، لأن « ما وضع من الأوصاف والمحاكاة مقتصداً فيه غير متجاوز فهو قولٌ صِدْقٌ » ، لهذا يغلط الذين يظنون أن التشبيه والمحاكاة من جملة كذب الشعر ، والحقيقة أنهما ليسا من كذب الشعر فى شىء ، « لأن الشىء إذا أشبه الشىء فتشبيهه به صادق ، لأن المشبه مخبرٌ أن شيئاً أشبه شيئاً ، وكذلك هو بلا شك » . وإنما يقع الكذب فى المحاكاة والتشبيه إذا حدث فيهما إفراط وترك اقتصاد ، أى حدثت مبالغة وتجاوزٌ عن حد الأصل ، « فالإفراط هو أن يغلو (الشاعر) فى الصفة فيخرج بها عن حدّ الإمكان إلى الامتناع والاستحالة » .

ويتعرض لأنواع الشعر اليونانى فيذكر من بينها الأشعار المستمدّة من الأساطير ، ويقول إنهم كانوا يجعلون تلك الأساطير ، وهى أشياء لم تقع فى الوجود ، أمثلةً لما وقع فيه ، « ويبنون على ذلك قصصاً مخترعاً نحو ما تحدّث به العجائزُ الصبيان فى أسمارهم من الأمور التى يمتنع وقوعُ مثلها » — وهو يشير بهذا إلى شعر الملاحم ، خصوصاً شعر هوميروس . ولما لم يرَ له نظيراً فى الشعر العربى مرّ به سريعاً ولم يتوقف .

ولهذا يمضى بعد ذلك إلى تحليل طبيعة الشعر من حيث الصدق والكذب ، ويفصّل هنا كثيراً ويوسع فى التقسيمات ، مستعيناً بكلام ابن سينا ، وبكلام لأبى نصر الفارابى لم نجده فى رسالة الفارابى « فى قوانين صناعة الشعر » التى نشرناها فى « فن الشعر لأرسطوطاليس » ؛ ولعله أخذه من كلام للفارابى فى كتاب آخر يجوز أن يكون كتاب « فى الشعر والقوافى الذى ذكره ابن أبى أصيبعة » (جـ ٢ ص ١٣٩ س ١٠ من أسفل) . وهذا يدل أيضاً على أنه إلى جانب ابن سينا رجع إلى الفارابى ، وإذن فقد كان واسع الاطلاع على كتب الفلاسفة العرب التى تناولت فن الشعر من الناحية الفلسفية ، وهو أمرٌ يبين عن سابغ فضله .

ويتناول التخييل فيحدّه ويفصل أحواله وأوضاعه ومواقعه فى النفس ، وخير الطرق كى يحدث أثره المطلوب . ويربطه بالمحاكاة ، مما يحمله على العود إلى بحث فكرة المحاكاة بتفصيل وإسهاب لا نجد لهما نظيراً عند ابن سينا ولا الفارابى ولا أرسطوطاليس ، ولعل هذا القسم هو أبرز مجهود شخصى بذله حازم فى هذا الباب كله ، مما اعتمد فيه على نفسه وعلى استقرآته فى الشعر العربى ، دون أن يعتمد على أسلافه هؤلاء ، ويكثر هنا من الاستشهاد بأشعار العرب من الأعشى حتى أبى تمام والمتنبى وابن الرومى . ويختم هذا الفصل بحديث شائق فيه تحليل نفسى عميق لموقع المحاكاة من النفس ، اعتمد فى بعضه على ابن سينا ، وأشار إلى أقوال لأفلاطون نجد أصداء لها خصوصًا فى محاورة « فدرس » ، وهكذا أبان فى هذا الفصل عن ثقافة فلسفية عميقة ، ومهارة فى تحليل المعانى الجمالية ، بحيث نستطيع أن نؤكد أن فى هذه الصفحات أول محاولة عربية فى علم الجمال esthétique .

عبد الرحمن بدوى
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب — جامعة عين شمس

من

كتاب المناهج الأدبية

لأبى الحسن حازم بن القاضى أبى عبيد الله بن حازم القرطاجنى

عن نسخة بالتصوير الشمسى[1] بدار الكتب المصرية بالقاهرة برقم ٦٣٣١ هـ

المنهج الثالث

فى الإبانة عما به تتقوم صنعتا الشعر والخطابة

من التخييل والإقناع والتعريف بأنحاء النظر فى كلتا الصّنعتين من جهة ما به تقومت وما به تعتبر أحوال المعانى فى جميع ذلك من حيث تكون ملائمة للنفوس أو منافرة لها .

مَعْلَم دالٌّ على طرق العلم بما به تتقوّم صناعة
الشِّعر من التخييل ، وما به تتقوّم صناعة الخطابة
من الإقناع ، والفرق بين الصِّناعتين فى ذلك

لما كان كلُّ كلام يحتمل الصِّدق والكذب إما أن يردَ على جهة الإخبار والاقتصاص ، وإما أن يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال ، وكان اعتماد الصناعة الخطابية فى أقاويلها على تقوية الظن لا على إيقاع / اليقين — اللهم إلاّ أن يَعْدِل [٢٢ ب] الخطيبُ بأقاويله عن الإقناع إلى التصديق ، فإنّ للخطيب أن يُلِمّ بذلك فى الحال

---

(١) هذه النسخة صورتها دار الكتب المصرية عن نسخة العبدلية (نسبة إلى أبى عبد الله الحفصى) الموجودة بمكتبة جامعة الزيتونة بتونس . ولكنها تنقص فى تصويرها بضع صفحات من الأول ومن الآخر . وأول الكلام فى هذا المجلد المصور : « . . . الناس يستبردون ذكر الشىء من ذلك حيث لايليق استبرادهم قول القائل : والله إن كانت إلا أثياباً فى أصفاط قبضها عشار . . . تنوير : وإنما يورد المعانى العلمية فى كلامه من يريد التمويه » (ورقة ١٠ب) . وآخر ما ورد فى هذا المجلد المصور : « تنوير : ولما كانت الأوتار منها ما ثباته ضرورى فى إمساك الخباء وتحصينه ، ومنها ما فى ثباته تحصين ما وقد » (داخل المعرف الدال على طرق المعرفة بمبلغ هذا الكتاب من أصول هذه الصناعة) (ورقة ١٤٨ ا) . وبعد ذلك ترد رسالة فى القوافى (من ١٤٥ ب إلى ١٤٧ م) ، وبعدها رسائل ديوانية (من ورقة ١٤٨ — ا إلى ١٧٠ ب) .

بين الأحوال من كلامه ؛ واعتمادُ الصناعة الشعريّة على تخييل الأشياء التى يعبّر
عنها بالأقاويل وبإقامة صورها فى الذهن بحسن المحاكاة؛ وكان التّخييل لا يُنافى
اليقين كما نافاه الظّن ، لأنّ الشيء قد يُخيّل على ما هو عليه،وقد يُخيّل على
غير ما هو عليه — وجب أن تكون الأقاويل الخطبيّة ، اقتصاصيّة كانت أو
احتجاجية ، غير صادقة ما لم يُعْدل بها عن الإقناع إلى التصديق ، لأن ما يتقوم
به وهو الظن مناف لليقين ؛ وأن تكون الأقاويل الشعرية ، اقتصاصية كانت أو
استدلالية ، غير واقعة أبداً فى طرف واحد من النقيضين اللذين هما : الصدق
والكذب ، ولكن تقع تارة صادقة وتارة كاذبة ، إذ ما تتقوم به الصناعة الشعرية —
وهو التخييل — غير مناقض لواحد من الطرفين ، فلذلك كان الرأى الصحيح فى
الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة . وليس يُعدّ شعراً من حيث هو
صدق ، ولا من حيث هو كذب ، بل من حيث هو كلامٌ مخيل .

إضاءة :

ولما كانت الأقاويل الصادقة لا تقع فى الخطابة بما هى خطابة إلا بأن يُعْدَل
بها عن طريقتها الأصلية ، وكان ما وقع منها فى الشعر غير مقصود من حيث هو
صدق ، كما لا تكون الأقاويل الكاذبة فيها مقصودة من حيث هى كذب بل من
حيث هى أقاويل مخيّلة — رأيت ألا أشتغل بحصر الطرق التى بها يمتاز القولُ الصادق
من غيره وتفصيل القول فى ذلك ، فإن ذلك مُخْرِجٌ إلى محض صناعة المنطق ،
وإن كنت قد أشرت إلى الأنحاء التى يُتعرف منها ذلك إشارةً إجمالية لأرشدَ
الناظر فى هذه الصناعة إلى جهات الفحص عن ذلك وأدُله على مظان التماسه
فإن الخطيب واجب عليه والشاعرَ متأكّد فى حقه أن يعرف / الوجوه التى تصير بها
الأقاويل الكاذبة مُوهمةً أنها صِدْق .

٢٣ ا

تنوير :

وإنما يصير القولُ الكاذبُ مقنعاً وموهماً أنه حق لتمويهات واستدراجات
ترجع إلى القول أو المقول له . وتلك التمويهات والاستدراجات قد توجد فى كثير

من الناس بالطبع ، والحنكةِ الحاصلة باعتياد المخاطبات التى يُحتاج فيها إلى
تقوية الظنون فى شيء ما أنه على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات فى ذلك
والتدرب فى احتذائها .

إضاءة :

والتمويهات تكون فيما يرجع إلى الأقوال .
والاستدراجات تكون بتهيؤ المتكلم بهيئة من يُقْبَل قوله ، أو باستمالته المخاطب
واستلطافه له بتزكيته وتقريظه ، أو باطبائه[1] إياه لنفسه وإحراجه على خصمه
حتى يصير بذلك كلامه مقبولا عند الحكم ، وكلامُ خصمه غيرَ مقبول .

تنوير :

والتمويهات تكون بطىّ محَلّ الكذب من القياس عن السامع ، أو باغتراره إياه
ببناء القياس على مقدمات توهم أنها صادقة لاشتباهها بما يكون صدقا ؛ أو بترتيبه
على وضع يوهم أنه صحيح لاشتباهه بالصحيح ، أو بوجود الأمرين معاً فى القياس ،
أعنى أن يقع فيه الخلل من جهتى المادة والترتيب معا ؛ أو بإلهاء السامع عن تفقد
موضع الكذب ، وإن كان إلى حيز الوضوح أقرب منه إلى حيز الخفاء بضروب
من الإبداعات والتعجيبات تشغل النفس عن ملاحظة محلّ الكذب والخلل الواقع
فى القياس: من جهة مادة ، أو من جهة ترتيب ، أو من جهة المادة والترتيب معاً .

إضاءة :

فلما كان كثير من التمويهات التى تكون من غير جهة اشتغال النفوس
بالتعجيبات والإبداعات البلاغية عن تفقه محل الكذب يقصدها كثير من الناس
بطباعهم ويهتدون إليها بأفكارهم — وإن كان تحصيل القوانين فى حصر طرق
تلك التمويهات أنفع شيء للخطيب / فى التوصل إلى الملكة الخطابية — رأيت
ألا أشتغل بحصر تلك الطرق عما هو أنسب إلى هذه الصناعة من ذلك من إبانة

٢٣ ب

(١) اطباه : استماله ، اقتاده .

وجوه النظر البلاغى فى الأقاويل الخطابية والشعرية من جهة ما يخص كلتا الصناعتين ويعمهما ، وأن نشير فيما أشرنا إليه من ذكر طرق التمويهات الخطابية على ما أصّله أهلُ صناعة المنطق كابن سينا وغيره .

تنوير :

وليس تَرِدُ المقاييسُ فى الأقاويل الشعرية والخطابية المقصود بها البلاغة إلا محذوفةَ إحدى المقدمتين أو النتيجة فى الحمليات ، ومحذوفة الاستثناءات والنتائج فى الشرطيات المتصلات ، لأن القياس كلام تلازمت فيه القضايا فصار مُسَمًّا بطوله مع ما يقع فيه من تكرار الأسوار والحدّ الأوسط وأجزاء النتيجة ، وكذلك المقدماتُ والتوالى فى الشرطيات المتصلات يقع فيهما وفيما يتصل بهما التكرار أيضا بما يُعاد من أجزائهما فى الاستثناء والنتيجة .

فلما كان القول القياسى قد لزمه الطول والتكرار ، لم يكن لهم بد فيما قصدوا به البلاغة من كلامهم من أن يعدلوا مقداره ويميطوا تكراره ، فإن الكلام إذا خفّ واعتدل حَسُن موقعه من النفس ، وإذا طال وثقل اشتدت كراهة النفس له .

إضاءة :

وليس يحمد فى الكلام أيضا أن يكون من الخفة بحيث يوجد فيه طيش ، ولا من القِصر بحيث يوجد فيه انبتار ، ولكن المحمود من ذلك ما له حظ من الرصانة لا تبلغ به إلى الاستثقال ، وقسطٌ من الطول لا يبلغ به إلى الإسئام والإضجار .

فإن الكلام المتقطع الأجزاء المنبتر التراكيب غيرُ ملذوذ ولا مستحلىً ، وهو شِبْه الرَّشَفات المتقطعة التى لا تروى غليلا . والكلام المتناهى فى الطول يشبه استقصاء الجُرع المؤدى إلى الغَصَص . فلا شفاء مع التقطيع المُخِلّ ، ولا راحة مع التطويل / الممل ، ولكن خير الأمور أوساطها . [٢٤ ا]

تنوير :

ولا يحذف من المقاييس إلا ما يكون فى قوة الكلام دليل عليه : من مقدمة ، أو نتيجة ، أو قضية مستثناة .

وهذا المحذوف قد يكون القصدُ به طىَّ المقدمة التى يظهر فيها الكذب .

وقد تكون مقدمات القياس كلها صادقة وتطوى إحداها لما ذكرْتُه من قصد التخفيف خاصة .

إضاءة :

وقد يكون اقتضاء ما أبقى من القياس لما أميط عنه اقتضاءً صحيحا . وقد يكون غير مقتض له فى الحقيقة ويظهر فى بادى الرأى أنه مقتضٍ له على الصحة ، وأكثر ما يكون هذا فى الاستثناءات الشرطية نحو قول مرئ القيس (١) :

وإنْ كُنْتِ قد ساءتكِ منّى خليقةٌ
فسُلّى ثيابى مِنْ ثيابك تنْسُلِ

فى قوة هذا الكلام على ما يترامى إليه غرض القول أن يكون الاستثناء نقيض المقدم والنتيجة نقيض التالى :

أى لكنك لم تَسُؤك منى خليقة — فيوهم أنه منتج : فلا تسلى ثيابى من ثيابك . وهذا استثناءٌ وإنتاجٌ غير صحيحين ، وإنما يستعمل هذا فى الخطابة على جهة الإقناع . وإنما تصح نتيجة الشرطية المتصلة إذا استثنى فيها عينُ المقدم فأنتج عينُ التالى ، أو استثنى نقيض التالى فأنتج نقيض المقدم .والمقدم هى القضية التى تلى حرف الشرط ، والتالى هى القضية التى تكون جوابا للشرط .

تنوير :

فإذا كان الاستثناء والإنتاج على هذا النحو الذى ذكرته آخراً ، وكانت القضايا صحيحة مسلّمة ، كان القياس صحيحا ، وكان لزوم النتيجة لما تقدمها من أجزاء القياس واجبا ؛ لأن القياس قول مؤلَّفٌ من مقدمات وقضايا إذا كانت مُسلَّمةً ورتبت الترتيب الذى يجب فى القياس الصحيح ، لزم عن ذلك القول المرتب لذاته قول آخر يسمى : نتيجة .

(١) راجع ديوانه ص ١٣ (نشره الأستاذ أبى الفضل إبراهيم ، القاهرة سنة ١٩٥٨) . وقوله : « سلى ثيابى عن ثيابك » معناه : أخرجى أمرك من أمرى . ونسل الريش ينسل وينسل : سقط .

إضاءة :

فما كان من الأقاويل القياسية مبنيًّا على تخييل وموجودة فيه المحاكاة فهو يُعَدّ قولا شعريا ، سواء كانت / مقدماته برهانية أو جدلية أو خطابية ، يقينية أو مشتهرة أو مظنونة . ٢٤ب

وما لم يقع فيه من ذلك محاكاة فلا يخلو من أن يكون مبنيًّا على الإقناع وغلبة الظن خاصة ، أو يكون مبنيا على غير ذلك .

فإن كان مبنيًّا على الإقناع خاصة كان أصيلا فى الخطابة دخيلا فى الشعر سائغا فيه .

وما كان مبنيًّا على غير الإقناع بما ليس فيه محاكاة فإن وروده فى الشعر والخطابة عبث وجهالة ، سواء كان ذلك صادقا أو مشتهراً أو واضح الكذب .

تنوير :

وأكثر ما يُستدل فى الشعر بالتمثيل الخطابى : وهو الحكم على جزئىّ بحكم موجود فى جزئى آخر يماثله . نحو قول حبيب :

أخرجتموه بكَرْه مِنْ سَجِيَّته والنار قد تُنْتَضَى[1] من ناضر السلم

فالأقاويل التى بهذه الصفة خطابية بما يكون فيها من إقناع ، شعرية بكونها ملتبسة بالمحاكاة والخيالات .

إضاءة :

والاستدلالات الواقعة فى الشعر والأمثال المضروبة فيه إنما تجىء لبعض ما فى الكلام أو لما قد أشير إليه مما هو خارج عنه : فهى إما محاكاة لمتنوعاتها ، أو تخييلات فيها أو من أجلها .

فكثيرٌ من الأمثال أيضا يكون قولا شعريا ، ويكون منها ما هو قول حق ، ومنها ما ليس بحق ، كما كان ذلك فى المحاكاة والاستدلالات .

(١) تنتضى : تخرج ، تستخرج .

تنوير :

وإنما اتُّسع فى المحاكيات الشعرية على هذه الأنحاء التى أشرت إليها وعلى ما نذكره بعد فى أصناف المحاكيات وكيفيات التصرف فيها — فى لسان العرب خاصة ، فلذلك وجب أن توضع لها من القوانين أكثر مما وضعت الأوائل . فإن الحكيم أرسطاطاليس ، وإن كان اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه ، ونبّه على عظيم منفعته وتكلم فى قوانين فنّه ، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضا محدودة فى أوزان مخصوصة ومدار جل أشعارهم على خرافات كانوا يصنعونها / يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع فى الوجود ، ويجعلون أحاديثها أمثالا وأمثلة لما وقع فى الوجود . [٢٥ ا]

وكانت لهم أيضا أمثال فى أشياء موجودة نحواً من أمثال : « كليلة ودمنة » ، ونحواً مما ذكره النابغة من حديث الحية وصاحبها .

وكانت لهم طريقة أيضا — وهى كثيرة فى أشعارهم — يذكرون فيها انتقال أمور الزمان وتصاريفه ، وتنقل الدول وما تجرى عليه أحوال الناس وتؤول إليه .

فأما غير هذه الطرق فلم يكن لهم فيها كبير تصرف : كتشبيه الأشياء بالأشياء فإن شعر اليونانيين ليس فيه شىء منه ، وإنما وقع فى كلامهم التشبيه فى الأفعال ، لا فى ذوات الأفعال .

ولو وَجد هذا الحكيم — أرسطو — فى شعر اليونانيين ما يوجد فى شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع فى فنون الكلام لفظا ومعنى ، وتبحرهم فى أصناف المعانى وحسن تصرفهم فى وضعها ووضع الألفاظ بإزائها وفى إحكام مبانيها واقترانانها ولطف التفاتاتهم وتمثيلاتهم واستطراداتهم وحسن مآخذهم ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل المخيلة كيف شاءوا — لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية .

لأن أبا على ابن سينا قد قال[1] عند فراغه من تلخيص كتابه فى الشعر : « هذا هو تلخيص القدر الذى وُجد فى هذه البلاد من « كتاب الشعر » للمعلم الأول . وقد بقى منه شطر صالح . ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع فى علم

(١) راجع كتابنا : « ارسطوطاليس : فن الشعر » ص ١٩٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

الشعر المطلق ، وفى علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان ، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل . وأما ههنا فلنقتصر على هذا المبلغ » . — انتهى كلام ابن سينا . وفى كلامه إشارة إلى تفخيم علم الشعر ، وما أبدت فيه العرب من العجائب ، وإلى كثرة تفاصيل الكلام فى ألفاظه ومعانيه ونظمه وأساليبه واتساع مجال القول فى ذلك .

[٢٥ ب]

إضاءة :

وقد ذكرتُ فى هذا الكتاب من تفاصيل هذه الصنعة ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو على ابن سينا . وقد تركت من ذلك أشياء لم يمكننى الكلام فيها لكون بعض أغراض النفس تحثّ على الانحفاز فى التأليف وتعجيل الإتمام له ، ولأن استقصاء القول فى هذه الصناعة مُحوِج إلى إطالة تتخوّنُ أزمنة الناظر وتعوقه عما يجب أن يترقى إليه فى هذه الصناعة من العلوم النافعة . فإن النظر فى أسرار هذه الصناعة مفتاحٌ للنظر فى تلك ومِرْقاة لها .

وإنما نحب أن نقتصر فى التأليف من هذه الصناعة على ظواهرها ومتوسطاتها ونُمْسك عن كثير من خفاياها ودقائقها ، لأن مرام استقصائها عسيراً جداًّ مضطر إلى الإطالة الكثيرة ؛ ولأن هذه القوانين الظاهرة والمتوسطة أيضا مَنْ فهمها وأحكم تصورها أو عرفها حق معرفتها أمكنه أن يصير منها إلى خفايا هذه الصنعة ودقائقها ، ويَعلَم كيف الحكمُ فيما تشعب من فروعها ، فيحصل له جميعُ الصنعة وأكثرها بطريق مختصر .

والله ولى الإرشاد لمن استرشده .

تنوير :

وإنما صح أن تقع الأقاويل الصادقة فى الشعر . ولم تصح أن تقع فى الخطابة . ما لم يُعْدَل بها عن الإقناع إلى التصديق .

لأن ما تتقوّم به صنعة الخطابة — وهو الإقناع — مناقض للأقاويل الصادقة .

إذ الإقناع بعيد من التصديق فى الرتبة . والشعر لا يناقض اليقين ما يتقوّم به — وهو التخييل — ، فقد يُخيَّل الشىءُ ويمثَّل على حقيقته . فلذلك وجب أن يكون فى الكلام المخيل صدقٌ وغيرُ صدق ، ولا يكون فى الكلام المقنعِ ما لم يعدل به إلى التصديق — إلا الظنّ الغالب خاصة ، والظن مناف لليقين .

فالشعر إذن قد تكون مقدماته يقينية ومشهورة ومظنونة . ويفارق البرهان والجدل والخطابة بما فيه من التخييل والمحاكاة ويختص بالمقدمات الموهمة(١) الكذب ؛ [٢٦ ا] فيكون شعرا أيضا ما هذه صفته باعتبار ما فيه من المحاكاة والتخييل ، لا من جهة ما هو كاذب . كما لم يكن شعرا من جهة ما هو صادق ، بل بما كان فيه أيضا من التخييل . فلاختصاص الشعر باستعمال المحاكاة فى المقدمات الكاذبة ما يقصر على النسبة إليه كلُّ كلام مخيل مقدماته كاذبة ، فيقال : كلام شعرى — إذ هو المختص باستعمال المقدمات الكاذبة من حيث يخيل فيها أو بها ، لا من حيث هى كاذبة ، وإن شارك جميع الصنائع فيما اختصت به ، وكان له أن يخيل فى جميع ذلك . فالتخييل هو المعتبر فى صناعة ، لا كون الأقاويل صادقة أو كاذبة .

معرف دال على المعرفة بماهية الشعر وحقيقته :

الشعر : كلام موزون مقفى ، من شأنه أن يُحبِّب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويُكرّه إليها ما قصد تكريهه ، لتُحمَل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخييل له ، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام ، وقوة صدقه ، أو قوة شهرته ، أو بمجموع ذلك . وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب ، فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قَوِى انفعالها وتأثرها .

إضاءة :

فأفضل الشعر ما حَسُنَتْ محاكاته وهيئته ، وقويت شهرته أو صدقه ، أو خفى كذبه وقامت غرابته . وإن كان قد يعد حذقا للشاعر اقتدارُه على ترويج

(١) ص : المموهة .

الكذب وتمويهه على النفس وإعجالها إلى التأثر له قبل إعمالها الروية فيما هو عليه —
فهذا يرجع إلى الشاعر وشدة تخيله فى إيقاع الدّلّه(١) للنفس. فى الكلام . فأما
أن يكون ذلك شىء يرجع إلى ذات الكلام ، فلا .

وأردأ الشعر : ما كان قبيح المحاكاة والهيئة، واضح الكذب، خلياً من الغرابة.
وما أجدر ما كان / بهذه الصفة ألاّ يسمى : شعراً ، وإن كان موزونا مقفى ! [٢٦ ب]
إذ المقصود بالشعر معدوم منه . لأن ما كان بهذه الصفة من الكلام الوارد فى الشعر
لا تتأثر النفس بمقتضاه . لأن قبح الهيئة يحول(٢) بين الكلام وتمكنه من القلب .
وقبح المحاكاة يغطى على كثير من حسن المحاكى أو قبحه، ويشغل عن تخيل ذلك،
فتجمد النفس عن التأثر له ؛ ووضوح الكذب يَزَعُها عن التأثر بالجملة .

تنوير :

فإن حسنت الهيئة والمحاكاة ولم يكن الكذب شديد الوضوح خادعا النفس
عما تستشعره أو تعتقده من الكذب ، حركاها إلى اعتماد الشىء بفعل أو اعتقاد
أو التخلى عنه ، تحريك مغالطة؛ وهذا أدنى مراتب الشعر، إذْ لم يعتدّ بما ذكرناه
أولا .

إضاءة :

وإنما يرجع الشاعر إلى القول الكاذب حيث يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة
إلى مقصده فى الشعر . فقد يريد تقبيح حسن وتحسين قبيح فلا يجد القول الصادق
فى هذا ولا المشتهر ، فيضطر حينئذ إلى استعمال الأقاويل الكاذبة .

تنوير :

فأمّا إذا قصد تحسين حَسَن وتقبيح قبيح فإنه متمكن من القول الصادق
والمشهور فيها .

وأكثر أقوال الشعراء فى هذين القسمين ، إذا لم يقصدوا المبالغة فيما يحاكونه

(١) ص : الدلسة .
(٢) ص : يكون (وعليها ترميج) .
(٣) ص : وحركاها .

ويصفونه ، صادقة . اللهم إلا أن يقصدوا المبالغة فى تحسين حسن أو تقبيح قبيح
فيتجاوزون حدود أوصافه الحقيقية ويحاكونه بما هو أعظم منه حالا أو أحقر ليزيد
النفوس استمالةً إليه أو تنفيراً عنه .

إضاءة :

ولا يخلو الشىءُ الحسنُ من أن يكون أحسن ما فى معناه ، أو أن يكون ثَمَّ
ما هو أحسن منه . وكذلك القبيح قد يوجد أقبح منه ، أو لا يوجد .
فالحسَن : الذى لا أحسن منه ؛ والقبيح : الذى لا أقبح منه ، ولا يوجد
مساو لهما فى معنييهما ، لا ينبغى أن تكون الأقوال فيهما صادقةً فى الأولى والأكثر .
فإن محاكاته بما هو دونه تقصير به وليس هناك إلى ما يطمح به .
/ فأما الحسن والقبيح اللذان يوجد فى معناهما ما هو أعظم منهما أو ما يساويهما ، [٢٧ أ]
فإن الأقاويل الشعرية ترد فيهما صادقة وكاذبة بحسب ما يعتمده الشاعر من اقتصاد
فى الوصف أو مبالغة .

تنوير :

وإذا حقق القول وجدت الأقاويل أيضًا فى تقبيح الحسن وتحسين القبيح
قد تكون صادقة ، لأن كل شىء حسن يقصد محاكاته وتخييله ، وإن كان أحسن
ما فى معناه ، فقد يوجد فيه وصف مستقبح .
وكذلك الشىء القبيح فإنه وإن كان لا أقبح منه يوجد فيه وصف مستحسن .
فقد قال الجاحظ : « ليس شىء إلا وله وجهان وطريقان : فإذا مدحوا ذكروا
أحسن الوجهين ، وإذا ذموا ذكروا أقبحهما » .
وأنا أذكر الأنحاء التى يترامى إليها صدق الشعر أو كذبه بما يقتضيه أصل
الصناعة ويوجبه ، وهو الذى يعتمده المطبوعون من الشعراء ، وهى ثمانية أنحاء :
تحسينُ حَسَنٍ لا نظير له : فهذا يجب أن تكون الأقاويل فيه صادقةً .
وكذلك تقبيح القبيح الذى لا نظير له .
وتحسين حَسَنٍ له نظير . وكثيراً ما يقع فى هذا أيضا الصدق إذا اقتصد فى

أوصافه واقتصر على الوقوف عند حدودها . وكذلك أيضا إذا اقتصد فى محاكاته بغيره واقتصر به على المشابهة دون الغاية التى يطمح فيها عن محاكاة الشىء بالشىء إلى قول هو هو .

وفرق بين قولك[١] . . . إنه مثله وشبهه إذا لم تُرِدْ فى نفسك معنى التشبيه وتكون قد حذفت الحرف الدال عليه إيجازا ، بل أردت أن تصير به اثنينية شيئين اتحاداً .

وهذا يكون فى المشابهة وغيرها .

قال أبو على ابن سينا : المجانسة : اتحاد فى الجنس .

والمشاكلة : اتحاد فى النوع .

والمشابهة : اتحاد فى الكيف .

والمساواة : اتحاد فى الكم .

والموازاة : اتحاد فى الوضع .

والمطابقة : اتحاد فى الأطراف .

[٢٧ ب] والهو هو : اتحادٌ فى شىء من اثنين ، بجعل اثنين فى الوضع تصير به اثنينيتهما اتحاداً بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما قيل .

فما وضع من الأوصاف والمحاكاة مقتصداً فيه غير متجاوز فهو قول صدق .

فإذا قيل فى الشىء : إنه كالشىء وكان فيه شَبَهٌ منه ، فهو قول حق .

لأن الكاف وحروف التشبيه إنما وضعت لأن تدل على الشَّبَه من حيث إنه موجودٌ ، قلّ أو كثُر ؛ لا من حيث الكمية . فقد يقوى الشبه ويضعف ، وتكون المحاكاة مع ذلك صادقة إلا أنها فى أحد الحالين أوضح .

وكثير من الناس يغلط ، فيظن أن التشبيه والمحاكاة من جملة كذب الشعر ، وليس كذلك . لأن الشىءَ إذا أشبه الشىءَ فتشبيهه به صادق . لأن المُشَبِّهَ مُخبِرٌ أن شيئا أشبه شيئا ، وكذلك هو بلا شك . ولأن التشبيه بإظهار الحرف وإضماره قول صادق ، إذا كان فى أحد الشيئين شَبَهٌ من الآخر . — ورَدَ التشبيهُ فى القرآن لأن الماء يشبه السراب بلا شك ، والهلال شبيه بالعرجون القديم ولا بُد

(١) فى الهامش استدراك لا يقرأ .

وكذلك جميع تشبيهات الكتاب العزيز الشَّبَه فيها ظاهر .

فقد تبين أن الوصف والمحاكاة لا يقع الكذب فيهما إلا بالإفراط وترك الاقتصاد .

وحكم تقبيح القبيح الذى له نظير حُكْمُ ضده الذى فرغت منه .

وقد يقع الصدق أيضا فى تحسين القبيح ؛ ووقوعه فيما هو الغاية فى القبح أقلُّ من وقوعه فيما هو دون الغاية من ذلك . وكذلك حكم تقبيح الحسن ، فإن الصدق فيما هو الغاية فى ذلك أقل منه فيما دونها .

وستأتى لهذا زيادة بيان .

إضاءة :

ولنقسم الآن الكلام الشعرى بالنسبة إلى الصدق والكذب القسمة التى يتبين بها كيف يقع الكذب فى صناعة الشعر ، وما الذى يسوغ منه فيها وما لا يسوغ .

فأقول : إن الأقاويل الشعرية منها ما هو صدق محض ، ومنها ما هو كذب محض ، ومنها ما يجتمع فيه الصدق والكذب .

[٢٨ أ] والكذب منه ما يعلم أنه كذب من ذات القول ، ومنه ما لا يعلم كذبه / من ذات القول . فالذى لا يعلم كذبه من ذات القول ينقسم إلى : ما لا يلزم علم كذبه من خارج القول ، وإلى : ما يعلم من خارج القول أنه كذب ولا بد .

فالذى لا يعلم كذبه من ذات القول وقد لا يكون طريق إلى علمه من خارج أيضا : هو الاختلاق الإمكانى . وأعنى بالاختلا ق : أن يدعى الإنسان أنه محبٌّ ويذكر محبو با تيمه ومنزلاً شجاه ، من غير أن يكون كذلك . وعَنَيْتُ بالإمكان : أن يذكر ما يمكن أن يقع منه ومن غيره من أبناء جنسه ، وغير ذلك مما يصفه ويذكره .

والذى يُعْلَم من خارج القول أنه كذب ولا بد : الاختلاق الامتناعى ، والإفراط الامتناعى والاستحالى .

والإفراط : هو أن يغلو فى الصفة فيخرج بها عن حد الإمكان إلى الامتناع أو الاستحالة :

وقد فُرق بين الممتنع والمستحيل ، بأن الممتنع : هو ما لا يقع فى الوجود وإن كان مُتَصوراً فى الذهن ، كتركيب يد أسد على رَجُل مثلا . والمستحيل : هو ما لا يصح وقوعه فى وجود ، ولا تصوره فى ذهن ككون الإنسان قائماً قاعداً فى حال واحدة .

فأما الإفراط الإمكانى : فلا يتحقق ما هو عليه من صدق أو كذب ، لا من ذات القول ولا من بديهة العقل . بل يستند العقل فى تحقق ذلك إلى أمر خارج عنه وعن القول . إلا أن يدل القول على ذلك بالعرَض ، فلا يعتد بهذا أيضا . — وإنما نُسميه إفراطا بحسب ما يغلب على الظن .

تنوير :

والاختلاق الإمكانى يقع للعرب فى جهات الشعر وأغراضه . وجهات الشعر : هو ما تُوجَّه الأقاويل الشعرية لوصفه ومحاكاته مثل : الحبيب ، والمنزل ، والطيف فى طريق النسيب . فمثل هذه الجهات يعتمد وصف ما تعلق بها من الأحوال التى لها علُلْقة بالأغراض الإنسانية ، فيكون مسانح لاقتناص المعانى بملاحظة الخواطر لما يتعلق بجهة جهة من ذلك .

والأغراض : هى الهيئات النفسية التى يُنْحى بالمعانى المنتسبة إلى تلك الجهات نحوها ويمال بها فى صغْوها / لكون الحقائق الموجودة لتلك المعانى فى الأعيان مما يُهيئ النفس بتلك الهيئات ، ومما تطلبه النفس أيضا أو تهرب منه ، إذا تهيأت بتلك الهيئات . [٢٨ ب]

وسيأتى لهذا فصلُ بيان فى القسم الرابع إن شاء الله .

إضاءة :

والاختلاق الامتناعى ليس يقع للعرب فى جهة من جهات الشعر أصلا .

وكان شعراء اليونانيين يختلقون أشياء يبنون عليها تخاييلهم الشعرية ويجعلونها جهات لأقاويلهم ، ويجعلون تلك الأشياء التى لم تقع فى الوجود كالأمثلة لما وقع فيه ، ويبنون على ذلك قَصَصًا مخترعًا نحو ما تحدّث به العجائزُ الصبيانَ فى أسمارهم من الأمور التى يمتنع وقوع مثلها .

وقد قال[1] أبو على ابن سينا : « وقد كان يستعمل فى طراغوذيا أيضا جزئيات فى بعض المواضع مخترعة على قياس المسميات الموجودة ، ولكن ذلك من النادر القليل . فى النوادر[2] قد كان يخترع اسم شئ لا نظير له من الوجود ويوضع بدل معنى كلى » .

وقد ذم ابن سينا هذا النوع [3] من الشعر فقال[4] : « ولا يجب أن يحتاج فى التخيل الشعرى إلى هذه الخرافات البسيطة التى هى قصص مخترعة » . وقال أيضا : « إن هذا ليس مما يوافق جميع الطباع » .

تنوير :

فأما أغراض الشعر المنوطة بالجهات المذكورة ، فإن العرب كانت لها فيها اختلاقات : منها اقتصادية ، ومنها إفراطية .

والإفراطية : منها ممكنة ، وممتنعة ، ومستحيلة .

فالكذب الاختلاقى فى أغراض الشعر لا يعاب من جهة الصناعة لأن النفس قابلة له ، إذ لا استدلال على كونه كذبا من جهة القول ولا العقل . فلم يبق إلا أن يعاب من جهة الدين . وقد رفع الحرج عن مثل هذا الكذب أيضا فى الدين . فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ينشد النسيب ؛ أما فى المدح فيصغى إليه ويثيب عليه .

والكذب الإفراطى مَعيبٌ فى صنعة الشعر إذا خرج عن حد الإمكان إلى الامتناع أو الاستحالة .

والإفراط : هو القسم الذى / يجتمع فيه الصدق والكذب . [٢٩ أ] فإن الشاعر إذا وصف الشئ بصفة موجودة فيه ، وأفرط فيها ، كان صادقا من حيث وصفه بتلك الصفة ، وكاذبا من حيث أفرط فيها وتجاوز الحد . فهذا قد يجئ منه ما يستحسنه بعض أرباب هذه الصنعة .

---

(١) راجع « فن الشعر » ص ١٨٤ .

(٢) فى « فن الشعر » : « . . . القليل . وفى النوادر قد كان . . . » .

(٣) فى هامش المخطوط : « نسخة : النحو » .

(٤) « فن الشعر » ص ١٨٤ .

وسيأتى تفصيلُ القول فى هذا إن شاء الله .

فأما القسم الثالث ، وهو القول الصادق ، فهو القول المطابق للمعنى على ما وقع فى الوجود .

ومنه المقصر عن المطابقة بأن يدل على بعض الوصف ويقع دون الغاية التى انتهى إليها الشئ من ذلك الوصف .

فهذا النوع من الصدق فى الشعر قبيح من جهة الصناعة وما يجب فيها .

إضاءة :

فأغراض الشعر إذاً منها حاصلة ، ومنها مختلقة .

والحاصلة : منها ما تكون الأقاويل فيها اقتصادية وتقصيرية وإفراطية .

وكذلك المختلقة تكون أقاويلها أيضا اقتصادية وتقصيرية وإفراطية .

والإفراطية : منها إمكانية ومنها امتناعية ومنها استحالية . يتركب منها عشرة أصناف :

صنفان منها صادقان : وهى الحاصلة التى أقاويلها اقتصادية ، والحاصلة التى أقاويلها تقصيرية .

وصنف يحتمل الصدق والكذب : وهى الحاصلة التى أقاويلها إمكانية .

وسبعة أصناف كاذبة : وهى الحاصلة التى أقاويلها ممتنعة ، والحاصلة التى أقاويلها مستحيلة ، والمختلقة التقصيرية ، والاقتصادية ، والإمكانية ، والامتناعية ، والاستحالية .

فهذه قسمتها بالنسبة إلى الصدق والكذب .

تنوير :

وتنقسم من جهة ما يستحسن فى الشعر ويستساغ ، ومن جهة ما يستساغ ولا يستحسن ، ومن جهة ما لا يستساغ ولا يستحسن ، إلى اثنى عشر قسماً :

أربعة منها مستحسنة : وهى الحاصلة التى أقاويلها اقتصادية ، والحاصلة التى أقوالها إمكانية ، والمختلقة التى أقاويلها اقتصادية ، والمختلقة التى أقاويلها إمكانية .

[٢٩ ب] / وقسمان منها مستساغان غير مستحسنين ، وهما :

الحاصلة التى أقوالها امتناعية ، والمختلقة التى أقاويلها امتناعية أيضا .

وأربعة منها غير مستساغة ولا مستحسنة ، وهى :

الحاصلة التقصيرية ، والحاصلة الاستحالية ، والمختلقة التقصيرية ، والمختلقة الاستحالية .

فقد ثبت بهذا أن للاستساغة فى الكلام الشعرى ستة مذاهب ، وللاستحسان أربعة مذاهب ، وللصدق ثلاثة مذاهب .

كل هذه المذاهب الاستساغية والاستحسانية والصدقية تقع فى جميع أنحاء الشعر الثمانية ، وهى :

تحسين حَسَن له نظير ،
وتحسين حَسَن لا نظير له ؛
وتقبيح قبيح له نظير ،
وتقبيح قبيح لا نظير له ؛
وتحسين قبيح له نظير ،
وتقبيح حسن لا نظير له .

فالصدق فى جميعها يدخل من ثلاثة مذاهب ، على ما بينته ، وهو أكثر وقوعاً فى بعض هذه الأنحاء منه فى بعض ، كما تقدم .

إضاءة :

وإنما احتجت إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة فى الشعر لأرفع الشبْهة الداخلة فى ذلك على قوم ، حيث ظنوا أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة .

وهذا قول فاسد قد أورده أبو على ابن سينا فى غير ما موضع من كتبه .

لأن الاعتبار فى الشعر إنما هو التخييل فى أى مادة اتفق ، لا يشترط فى ذلك صدق ولا كذب ، بل أيّهما ائتلفت الأقاويل المخيلة منه ، فبالعَرَض. لأن صنعة الشاعر هى جودة التأليف وحسن المحاكاة ، وموضوعها الألفاظ وما تدل عليه .

فالصدق والكذب والشهرة والظن ، أشياء راجعة إلى المفهومات التى هى شطر

الموضوع ، فنسبتها إلى المدلولات التى هى المعانى كنسبة العمومية والحوشية والحال الوسطى بينهما والغرابة—إلى الأدلة التى هى الألفاظ . وكل هذه الأصناف من الألفاظ تقع فى الشعر ، وصناعة الشاعر فيها حسن التأليف والهيئة . كما أن تلك المواد تقع فيه ، وصناعة الشاعر فيها حسن / المحاكاة والنسب والاقترانات الواقعة [٣٠ ا] بين المعانى . وكما أن الألفاظ المستعذبة المتوسطة فى الاستعمال أحسن ما يستعمل فى الشعر لمناسبتها الأسماع والنفوس ، وحسن موقعها منهما ، ثم إن الشاعر مع ذلك يستعمل الحوشى والساقط تسامحا واتساعا ، حيث تضطره الأوزان والقوافى ؛ فكذلك المعانى التى تكون الأقاويل فيها صادقة أو مشتهرة ، أفضل ما يستعمل فى الشعر لكونها تحرك النفوس إلى ما يراد منها تحريكاً شديداً .

وليست تحرك الأقاويل الكاذبة إلا حيث يكون فى الكذب بعض خفاء أو [١] يحمل النفس شدة ولعها بالكلام لفرط ما أبدع فيه على الانقياد لمقتضاه ، وإن كان مما يكره ولا يصدق الحاض عليه . ومع هذا فتحريكها دون تحريك الأقاويل الصادقة إذا تساوى فيها الخيال وما يعضده مما داخل الكلام وخارجه . فتحريك الصادقة عام فيها قوىّ ، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف . وما عم التحريك فيه وقوى كان أخلق بأن يجعل عمدة فى الاستعمال حيث يتأتى . كما أن ما عَذُب من الألفاظ ولم يكن حوشيا ولا عاميا أجدرُ أن يُعْتَمَد فى الشعر من غيره . لكن الشاعر أيضا يضطر حيث يريد تحسين قبيح أو تقبيح حسن أو تتميم ناقص بالنسبة إلى ما يراد منه بالمبالغة فى وصفه لتزيد النفوسَ زيادةُ الوصف تحريكا ، فيستعمل حينئذ الأقاويل الكاذبة وما لا يوقع الصدق كما يستعمل الحوشى والعامى من الألفاظ مضطراً فى ذلك ، أو مسامحة للفكر فما يقتضيه من المعانى أو يجتلبه من الألفاظ عفواً دون كد ؛ أو لأن يرى بعض الأحوال المقدرة التى يتخيلها أهزّ من الأحوال التى وقعت له ، فيبنى قوله على الحال المخيلة الممكنة دون الواقعة ، ليكون الكلام بذلك أشدّ موقعًا من النفس وعُلوقًا بالقلب .

تنوير :

فقد تبين أن أفضل المواد المعنوية / فى الشعر ما صدق وكان مشتهرا ، وأحسن [٣٠ ب]

(١) هنا إشارة استدراك فى الهامش غير مقروء .

الألفاظ ما عذب ولم يبتذل فى الاستعمال . وكلامنا أمسى واجباً على الشاعر لزومه ، بل مؤثراً حيث يمكن ذلك .

ويتبين بهذا أن قول من قال إن مقدمات الشعر لا تكون إلا كاذبة—كذوبٌ ، وأنه بمنزلة من يقول إن الألفاظ الشعرية لا تكون إلا حوشية ولا تكون مستعملة ، لأن الألفاظ المستعملة والمقدمات الصادقة أولى ما يستعمل فى الشعر حيث يمكن ذلك ويكون الموضع والغرض لائقا به . وما مَثَلُه فى قَصر الشعر على الكذب مع أن الصدق أنجع فيه إذا وافق الغرض إلا مَثَلُ مَنْ مَنَع من ذى علة ما هو أشد له موافقة بالنسبة إلى شكاة واقتصر به على أدنى ما يوافقه مع التمكن من هذا وذلك . فإن كان هؤلاء الذين رأيهم هذا نَفَسوا على الشعراء وقوع الصدق فى كلامهم ، فلا خلق أشد نفاسة من هؤلاء . وإن كان جرى عليهم سهو وغلط فى ذلك ، فما أجدر هذه الفطر البشرية والفكر الإنسانية بذلك !

إضاءة :

ولعل الغلط إنما جرى عليهم من حيث ظنوا أن ما وقع من الشعر مؤتلفا من المقدمات الصادقة ، فهو قول برهانى ؛ وما ائتلف من المشهورات ، فهو قول جدلى ؛ وما ائتلف من المظنونات المترجحة الصدق على الكذب ، فهو قول خُطبى . ولم يعلموا أن هذه المقدمات كلها إذا وقع فيها التخييل والمحاكاة كان الكلام قولا شعريا — بأن الشعر لا تعتبر فيه المادة ، بل ما يقع فى المادة من التخييل .

وقد قال أبو على ابن سينا : « الأقاويل الشعرية مؤتلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها — كانت صادقة أو كاذبة . وبالجملة تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف تقبلها النفس بما فيها من المحاكاة ، بل ومن الصدق ، فلا مانع من ذلك » .

فانظر [١] تر كيف قرن هذا الإمام الرئيس صدق الشعر بالمحاكاة ، لأن المحاكاة الحسنة فى الأقوال الصادقة وحسن إيقاع / الاقترانات والنسب بين المعانى [٣١ ا]

(١) ص : ترى .

مثل التأليف الحسن فى الألفاظ الحسنة المستعذبة .

ثم قال ابن سينا : «ولا يلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة ، والجدلية ممكنة أكثرية ، والخُطْبية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة ، والشعرية كاذبة ممتنعة — فليس الاعتبار بذلك . ولا أشار إليه صاحب المنطق » .

وقال أبو على أيضا فى موضع آخر :

« وليس يجب فى جميع المخيلات أن تكون كاذبة ، كما لا يجب فى المشهورات وما يخالف الواجب » .

فقوله أن تكون لا محالة واجبة وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالمتعجب منه :

إما لجودة هيئته أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو حسن محاكاته .

تنوير :

واعلم أن للأقاويل الشعرية مواطن حقيقةً بتوخى الصدق ، ومواطن لا يليق بها ذلك .

فالحقيقة بالصدق : هى الأقاويل المتعلقة بمناصحة ذوى التصافى .

والتى لا يليق بها ذلك : هى المقصود بها مغاشة ذوى الأضغان . فلا تكون فيما كان نصحا محضا فى الأكثر إلا صادقة .

وإن كان لقاصد[١] النصح أيضا أن يتعرض للكذب النافع فى طريق النصح ، كمن يُحذر قوما من عدو يتوقع إناخته عليهم ، فإن له أن يقرب البعيد ويُكثر القليل فى ذلك ليأخذوا لأنفسهم بالحزم والاحتياط . ولا تكون فيما قصد به الغش إلا كاذبة .

وأكثر ما يمال بالأقاويل الشعرية فى صغوى الصدق والكذب بحسب هذين المقصدين فى مواطن إدارة الآراء والإشارة بوجوه الحيل والمكايد والتدبير لما يستقبل ويتوقع :

وهذه الأقاويل هى التى يسميها أبو على ابن سينا « بالمشوريات » .

(١) ص : القاصد .

إضاءة :

نقد تبين من هذا ومما قبله أن الشعر له مواطن لا يصلح فيها إلا استعمال الأقاويل الصادقة ؛

ومواطن لا يصلح فيها إلا استعمال الأقاويل الكاذبة ؛

ومواطن يصلح فيها استعمال الصادقة والكاذبة ، واستعمال الصادقة أكثر وأحسن ؛

ومواطن يحسن فيها استعمال الصادقة والكاذبة ، واستعمال / الكاذبة أكثر وأحسن ؛ [٣١ ب]

ومواطن تستعمل فيها كلتاهما من غير ترجح :

فهى خمسة مواطن ، لكل مقام منها مقال .

وقد بين أبو على ابن سينا كون التخييل لايناقض اليقين . وكون القول الصادق فى مواضع كثيرة أنجع من الكاذب . فقال :

« والمخيل : هو الكلام الذى تذعن له النفس فتنبسط لأمور أو تنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار . وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكرى ، سواء كان القول مصدَّقًا به أو غير مصدق به .

فإن كونه غير مصدقا به غير كونه مخيلا أو غير مخيل . فإنه قد يصدق بقول من الأقوال ولا ينفعل عنه ، فإن قيل مرة أخرى أو على هيئة أخرى انفعلت النفسُ عنه طاعة للتخييل لا للتصديق ، فكثيرا ما يؤثر الانفعال ولا يحدث تصديقا . وربما كان المتيقن كذبه مخيلاً . وإن كانت محاكاة الشىء لغيره تحرك النفس وهو كاذب، فلا عجب أن تكون صفة الشىء على ما هو عليه تحرك النفس وهو صادق ، بل ذاك أوجب ، لكن الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق . وكثير منهم إذا سمع التصديقات استكرهها وهرب منها. وإنما كان[١] (للتخييل) شىء من التعجيب ليس للصدق لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراءة له والصدق المجهول غير ملتفت إليه . والقول الصادق إذا حرفه عن العادة والحق فى شىء تستأنس به

(١) غير واضحة القراءة فى المخطوط .

النفس فربما إأفاد التصديق والتخييل معا .

وربما شغل التخييل عن الالتفات إلى التصديق والشعرية » .

وقال[١] أبو نصر فى كتاب الشعر :

« الغرض المقصود بالأقاويل المخيّلة أن ينهض السامع نحو فعل الشيء الذى قيل له فيه أمرٌ [٢] طلب له أو هرب عنه » .

ثم قال : « سواء صدق بما يخيل إليه من ذلك أوْ لا كان الأمر فى الحقيقة على ما خيل له أو لم يكن » .

[ب ٢]

فأنت ترى هذين الرجلين كيف جعلا التخييل قد يكون بما هو حقيقة فى الشيء ، وقد يكون بما لا حقيقة له .

[٣٢ ا]

تنوير :

وإنما غلِط فى هذا فظنّ أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة — قومٌ من المتكلمين لم يكن لهم علم بالشعر ، لا من جهة مزاولته ولا من جهة الطرق الموصلة إلى معرفته .

ولا مُعرَّج على ما يقوله فى الشيء منْ لا يعرفه ولا التفات إلى رأيه فيه ، فإنما يُطلب الشيء من أهله ، وإنما يقبل رأى المرء فيما يعرفه ؛ وليس هذا جرحة للمتكلمين ولا قدحًا فى صناعتهم . فإن تكليفهم أن يعلموا من طريقتهم ما ليس منها شطط .

والذى يورطهم فى هذا أنهم يحتاجون إلى الكلام فى إعجاز القرآن ، فيحتاجون إلى معرفة ماهية الفصاحة والبلاغة من غير أن يتقدم لهم علم بذلك ، فيفزعون إلى مطالعة ما تيسر لهم من كتب هذه الصناعة . فإذا فرق أحدهم بين التجنيس والترديد وماز الاستعارة من الأوصاف ، ظن أنه قد حصل على شيء من هذا العلم فأخذ يتكلم

(١) لم يرد هذا القول فى رسالة الفارابى بعنوان « رسالة فى قوانين صناعة الشعر » التى نشرناها فى « فن الشعر » ، وإنما هو مأخوذ من كتاب آخر للفارابى لعله كتاب « فى الشعر والقوافى » الذى ذكره ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٩ س ١٠ من أسفل) .

(٢) كلمة واحدة غير مقروءة .

فى الفصاحة بما هو محض الجهل بها . ومثلُهم فى هذا مثل رجل شاهدتُ له هذه القصة التى أذكرها بمرسية :

وذلك أنه مرض له صاحب كان يعز عليه ويرى فى حياته حياته ، ولم يكن له علم بالطب ولا تقدم نظر فيه ، ففزع فى الحين إلى استعارة كتب الطب والنظر فيها ليعالج صاحبه المريض . فانسلخت عنه الليلة وهو يتعاطى فى غدها من المعانى الطبية ما لم يكن يتعاطاه فى أمسه إذ كان قد ظن أنه قد اكتسب معرفة صناعة الطب من ليلته . ثم شرع من صبيحته فى معالجة صاحبه المريض فقضى عليه فى اليوم الثانى بثريدة أطعمها إياه رأى أنها تصلح به .

فكما أن هذا الرجل أصبح جالينوسا من ليلته كذلك يريد المتكلم[١] فى الفصاحة من المتكلمين أن يصبح من ليلته جاحظا وقُدامة[٢] إن شاء :

وإنّ كلامَ المرءِ ما لم تكن له حصاةٌ — على عوراته لدليل

[٣٢ ب]

إضاءة :

وكيف يظن إنسان أن صناعة البلاغة يتأتى تحصيلها فى الزمن القريب وهى البحر الذى لم يصل أحدٌ إلى نهايته مع استنفاد الأعمار فيها ! وإنما يبلغ الإنسانُ منها ما فى قوته أن يبلغه . ألا ترى أن كثيرا من العلوم قد نفدَ فيها قومٌ فى أزمنة لا تستغرق إلا جزءاً يسيرا من العمر ؟ ! وهذا أبو الطيب المتنبى وهو إمام فى الشعر لم يستقم[٣] بأوّلة الصناعة عشرين سنة ثم زاولها بعد ذلك زمنًا طويلاً وتوفى وهو يصيب فيها ويخطئ . وهذا ليس مختصا به وحده ، بل كل إمام ناظم أو ناثر هذه غايته ، إذ كانت هذه الصناعة تتشعب وجوه النظر فيها إلى ما لا يحصى كثرة .

فقلما يتأتى تحصيلها بأسرها والعِلْم[٤] بجميع قوانينها كذلك . وسائرها من العلوم ممكن أن يتحصل كله أو جله . وليس هذا تفضيلاً لصناعة البلاغة على غيرها من العلوم ، إذ ليس يلزم إذا كان علمٌ أشدّ تشعبًا من علم آخر أن يكون أفضل منه . بل المفاضلة بين العلوم من جهات أخر .

(١) ص : وفى .

(٢) يقصد : قدامة بن جعفر .

(٣) كانت : لم يستقم شعره . . . عن مزاولة : ثم رجحها الناسخ وأثبت ما أوردناه .

(٤) ص : المعلم.

وعلى ما ذكرته فلو قدّرنا أن إنسانًا ذكيًا ينظر فى علم من العلوم شهراً أو عاما لتحصّلت له من ذلك العلم مسائل محققة، ولا يحصل له فى هذا القدر من الزمان من هذه الصناعة شىء يعتد به . إذ أكثر ما يستحسن ويستقبح فى علم البلاغة له اعتبارات شتى بحسب المواضع : فقد يحسن فى موضع ما يقبح فى موضع ، ويقبح فى موضع ما يحسن فى موضع ؛ ولا يقف الإنسانُ على تلك المواضع إلا بطول المزاولة . ولا يُشرف الإنسان على جُمل من تلك المواضع تمكنه أن يستنبط بها أحكام ما سواها إلا بكثرة الفحص والتنقيب عما يجب اعتماده فى جميع أحوال الصناعة : من إيثار ما يجب أن يؤثر وترجيح ما يجب أن يرجح : بالنظر إلى الشىء فى نفسه ، أو النظر إلى ما يقترن به ، أو إلى ما هو خارج عن ذلك مما تقدم التعريف به .

معْلم دال على طرق العلـم بالأشياء المخيلـة [٣٣ أ]

الشعر كلامٌ مخيلٌ موزون ، مختصٌ فى لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك . والتئامه من مقدمات مخيلة ، صادقة كانت أو كاذبة ، لا يشترط فيها — بما هى شعر — غير التخييل .

إضاءة :

والتخييل فى الشعر يقع من أربعة أنحاء :

من جهة المعنى ، ومن جهة الأسلوب ، ومن جهة اللفظ ، ومن جهة النظم والوزن .

وينقسم التخييل بالنسبة إلى الشعر ، قسمين :

تخييل ضرورى ؛

وتخييل ليس بضرورى ، ولكنه أكيد أو مستحب ، لكونه تكميلا للضرورى وعونًا له على ما يراد من إنهاض النفس إلى طلب الشىء أو الهرب منه .

والتخاييل الضرورية : هى تخاييل المعانى من جهة الألفاظ .

والأكيدة والمستحبة : تخاييل اللفظ فى نفسه ، وتخاييل الأساوب ، وتخاييل الأوزان والنظم .

وآكد ذلك : تخييل الأسلوب .

تنوير :

والتخييل : أن يتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيَّل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه ، وتقوم فى خياله صورة أو صور ينفعل لتخيلها وتصورها، أو تصور شىء آخر بها انفعالاً من غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض .

إضاءة :

وطرق وقوع التخييل فى النفس : إما أن يكون بأن يتصور فى الذهن شىء من طريق الفكر وخطرات البال ؛

أو بأن تشاهد شيئا فتذكر به شيئا ؛

أو بأن يحاكى لها الشىء بتصوير نحتى أو خطى ، أو ما يجرى مجرى ذلك ؛

أو يحاكى لها صوته أو فعله أو هيئته بما يشبه ذلك ، من صوت أو فعل أو هيئة ؛

أو بأن يحاكى لها معنى بقول يخيله لها ، وهذا هو الذى نتكلم فيه نحن فى هذا المنهج ؛

أو بأن توضع لها علامةٌ من الخط تدل على القول المخيل ؛

أو بأن تفهم ذلك بالإشارة .

معرْفٌ دالٌ على طرق المعـرفة [٣٣ ب]

بجهات مواقع التخييل من الأقاويل وما بإزائها من المعانى ، وما يحسن أن يُنْحى بالمحاكاة نحوه من ذلك وما لا يحسن .

وأحسن مواقع التخييل : أن يناط بالمعانى المناسبة للغرض الذى فيه القول ،

(١) كذا فوق السطر و بعدها كلمة « صح » ؛ وفى السطر نفسه : معلم .

كتخييل الأمور السارّة فى التهانى ، والأمور المفجعة فى المراثى . فإن مناسبة المعنى للحال التى فيها القول وشدة التباسه بها يعاون التخييل على ما يراد من تأثر النفس لمقتضاه .

إضاءة :

ويحسُن موقعَ التخييل من النفس ، أن يترامى بالكلام إلى أنحاء من التعجيب ، فيقوى بذلك تأثر النفس لمقتضى الكلام .

والتعجيب : يكون باستبداع ما يثيره الشاعر من لطائف الكلام التى يطلب التهدى إلى مثلها ، فورودها مستندر مستظرف لذلك : كالتهدى إلى ما يقل [1] التهدى إليه من سبب للشىء تخفى سببيته ، أو غاية له ، أو شاهد عليه ، أو شبيه له أو معاند ؛ وكالجمع بين مفترقين من جهة لطيفة قد انتسب بها أحدهما إلى الآخر — وغير ذلك من الوجوه التى من شأن النفس أن تستغربها .

تنوير :

ويجب ألا يسلك بالتخييل مسلك السذاجة فى الكلام . ولكن يتقاذف بالكلام فى ذلك إلى جهات من الوضع الذى تتشافع فيه التركيبات المستحسنة والترتيبات والاقترانات والنسب الواقعة بين المعانى . فإن ذلك مما يشد أزر المحاكاة ويعضدها ولهذا نجد المحاكاة أبدا يتضح حسنها فى الأوصاف الحسنة التناسق المتشاكلة الاقتران المليحة التفصيل ، وفى القصص الحسن الاطراد وفى الاستدلال بالتمثيلات والتعليلات ، وفى التشبيهات والأمثال والحكم بأن هذه أنحاء من الكلام قد جرت العادة فى أن تجهد فى تحسين / هيئات الألفاظ والمعانى وترتيباتها فيها . [٣٤ أ]

إضاءة :

وإذا كان فى قوة القول البسيط أو القريب من البساطة أن يتخيل منه أشياء

(١) ص : يقبل ؛ أو : يضل .

لو وضع اللفظ طبقا لها لم يكن إلا متركباً حَسَنَ الهيئة جرى مجرى ما قبله فى الاستحسان ، وذلك كالتشبيه بغير حرف ، وكالاستعارة ، وما جرى مجراهما فى ذلك .

معلم دالّ على طرق العلم بما تنقسم إليه المحاكاة

لا يخلو المحاكى من أن يحاكى موجوداً بموجود أو بمفروض الوجود مُقَدَّره .

ومحاكاة الموجود بالموجود لا تخلو من أن تكون محاكاة شىء بما هو من جنسه ، أو محاكاة شىء بما ليس من جنسه .

ومحاكاة غير الجنس لا تخلو من أن تكون محاكاة محسوس بمحسوس أو محاكاة محسوس بغير محسوس ، أو غير محسوس بمحسوس ، أو مدرك بغير الحس بمثله فى الإدراك .

وكل ذلك لا يخلو من أن يكون محاكاة معتاد بمعتاد ، أو مستغرب بمستغرب ، أو مستغرب بمعتاد .

وكلما قرب الشىء مما يحاكى به كان أوضح شَبَهاً .

وكلما اقترنت الغرابة والتعجب بالتخييل كان أبدع .

إضاءة :

تنقسم التخاييل والمحاكيات بحسب ما يُقْصَد بها إلى :

محاكاة تحسين ، ومحاكاة تقبيح ، ومحاكاة مطابقة لا يقصد بها إلاّ ضرب رياضة الخواطر والمُلَح فى بعض المواضع التى يعتمد فيها وصف الشىء ومحاكاته بما يطابقه ويخيله على ما هو عليه ، وربما كان القصد بذلك ضرباً من التعجيب أو الاعتبار ، وربما كانت محاكاة المطابقة فى قوة المحاكاة التحسينية أو التقبيحية .

فإن أوصاف الشىء الذى يقصد فى محاكاته المطابقة لا تخلو من /أن تكون من قبيل ما يحمد ويذم وإن قل قسطها مثلا من الحمد والذم . والنفس من شأنها أن تميل إلى ما يُحْمَد وتتجافى عما يُذَمّ فكأن التخييل بالجملة [1] لم يخل من [٣٤ ب]

(١) يوجد هنا علامة استدراك ، ولكن لم يظهر شىء فى الهامش .

تحريك النفس إلى استحسان أو إلى استقباح. فلهذا كانت قوة محاكاة المطابقة فى كثير من المواضع قوة إحدى المحاكاتين التحسينية ، أو التقبيحية . لكنها قسم ثالث على كل حال ، إذ لم تخلص إلى تحسين ولا تقبيح .

وقد ذكر هذا أبو على ابن سينا ، وقَسَّم المحاكيات هذه القسمة .

تنوير :

ومما تنقسم إليه المحاكاة — وقد كان يليق بهذه القسمة أن تكون مُدْرَجة فى الفصل المُصَدَّر به هذا المعلم فاستدركنا ههنا إذ فاتت هنالك ، وقد اندرج فى هذه أيضاً بعض ما اندرج فى تلك — وذلك أن المحاكاة إما أن تكون محاكاة وجود ، أو محاكاة فرض وكلتاهما لا تخلو من أن تكون محاكاة مطلقة ، أو محاكاة شرط ، أو محاكاة إضافة ، أو محاكاة تقدير وفرض .

ومحاكاة الموجود بالموجود إما أن تكون محاكاة كلى بكلى ، أو جزئى بجزئى ، أو كلى بجزئى ، أو جزئى بكلى .

وكل قسم من هذه : فإما أن يُحاكى فيه محسوس بمحسوس ، أو محسوس بغير محسوس ، أو غير محسوس بمحسوس ، أو غير محسوس بغير محسوس .

ولا يخلو أن يُحاكى الشىء بما هو من نوعه الأقرب، أو جنسه الأقرب أو الأبعد ، أو بغير جنسه .

إضاءة :

وينقسم التخييل — بالنظر إلى متعلقاته — قسمين :

تخيل القول فيه بالقول ،

وتخيل أشياء فى المقول فيه . وفى القول من جهة ألفاظه ومعانيه ونَظْمه وأسلوبه .

فالتخييل الأول يجرى مجرى تخطيط الصور وتشكيلها .

والتخييلات الثوانى تجرى مجرى النقوش فى الصور والتوشية فى الأثواب والتفصيل فى فرائد العقود وأحجارها .

وقد ذكرتُ فى تأليف الألفاظ واقترانات المعانى . وأذكر بعد هذا إن شاء الله

فى الهيئات النظمية وضم بعض الأبيات والفصول إلى بعض فى نسق أجزاء الجهات فى / أسلاك الأساليب مما يستحسن من ضروب الصيغ والهيئات المستحسنة فى جميع ذلك ما يغنى بذكره هناك عن (أن) أنصه لك هنا . [٣٥ ا]

وتلك الصيغ والهيئات : هى التخاييل الثوانى للنفس بما وقع به من تشاكل ذلك فى الكلام[1] ابتهاج ، لأن تلك الصيغ تنميقات للكلام وتزيينات له . فهى تجرى من الأسماع مجرى الوشى فى البرود ، والتفصيل فى العقود من الأبصار .

فالنفوس تتخيل بما يُخيل لها الشاعرُ من ذلك محاسنَ ضروب الزينة ، فتبتهج لذلك . ولهذا نقلوا إلى بعض الهيئات اللفظية التى من هذا القبيل أسماء الصناعات التى هى تنميقات فى المصنوعات فقالوا : الترصيع ، والتوشيح ، والتسهيم (من تسهيم البرود) . وكثيرٌ من الكلام الذى ليس بشعرى باعتبار التخييل الأول يكون شعراً باعتبار التخاييل الثوانى — وإن غاب هذا عن كثير من الناس .

تنوير :

وتنقسم المحاكاة — من جهة ما تخيل الشىء بواسطة أو بغير واسطة — قسمين :

قسم يخيل لك فيه الشىء نفسه بأوصافه التى تحاكيه ؛

وقسم يخيل لك الشىء فى غيره .

وكما أن المحاكى باليد قد يمثل صورة الشىء نحتًا أو خطًا فيُعْرَف المصور بالصورة ، وقد يتخذ مرآة يبدى لك بها تمثال تلك الصورة فتعرف المصور أيضا بتمثال الصورة المتشكل فى المرآة — فكذلك الشاعر تارةً يخيل لك صورة الشىء بصفاته نفسه ، وتارة يخيلها لك بصفات شىء آخر هى مماثلة لصفات ذلك الشىء .

فلا بد فى كل محاكاة من أن تكون جارية على أحد هذين الطريقين : إما أن يحاكى لك الشىء بأوصافه التى تمثل صورته ، وإما بأوصاف شىء آخر تماثل تلك الأوصاف فيكون ذلك بمنزلة ما قدمتُ من أن المحاكى للشىء — بأن يصنع له تمثالا يعطى به صورة الشىء المحاكَى — قد يعطى أيضاً هيئة تمثال الشىء وتخطيطه بأن يتخذ له مرآة يبدى صورته فيها ، فتحصل المعرفة بما لم يكن يعرف إما برؤية تمثاله

---

(١) ص : بما وقع به من ذلك تشاكل فى الكلام ابتهاج .

[٣٥ ب]

وإما برؤية صورة تمثاله، فيعرف الشيء / بما يحاكيه أو بما يحاكي ما يحاكيه .

وربما ترادفت المحاكاة وبُنى بعضها على بعض فبعُد الكلام عن الحقيقة بحسب ترادف المحاكاة وأدى إلى الاستحالة ، ولذلك لا يستحسن بناء بعض الاستعارات على بعض حتى تبعد عن الحقيقة برُتَب كثيرة ، لأنها راجعة إلى هذا الباب . فمحاكاة الشيء بنفسه هي المحاكاة التي ليست بواسطة، ومحاكاة الشيء بغيره هي المحاكاة التي بواسطة .

إضاءة :

وكل واحدة من المحاكاتين : المتحدة ، والمزدوجة — أعني أن الواحدة تشتمل على محاكي خاصة ، والثانية تشتمل على محاكي ومُحاكي به — تنقسم قسمين :

محاكاة الشيء نفسه على حسب ما ألف فيه؛

ومحاكاة الشيء بغيره على حسب ما ألف فيها، ومحاكاته فيه على غير ما ألف .

وأعني بغير المألوف : أن تكون حاله مستغربة .

ومن محاكاة الشيء بغيره على غير ما ألف فيه قول أبي عمرو بن درّاج :

وسلافة الأعناب يُشعل نارُها ... تُهدى إلى بيانع العُنّاب

فالمألوف أن يذوى النبات الناعم بمجاورة النار ، لا أن يونع . فأغربَ في هذه المحاكاة كما ترى .

تنوير :

وللمحاكاة انقسامٌ بحسب تنوعها إلى: المألوف ، والمستغرب ، ومقابلة بعضها ببعض . فيحصل عن ذلك ستة أقسام :

محاكاة حالة معتادة ؛

ومحاكاة حالة مستغربة ؛

ومحاكاة معتاد بمعتاد ؛

ومستغرب بمستغرب ؛

ومعتاد بمستغرب ؛

ومستغرب بمعتاد ؛

ومحاكاة الأحوال المستغربة :

إما أن يقصد بها إنهاض النفوس إلى الاستغراب أو الاعتبار فقط ،

وإما أن يقصد حملها على طلب الشيء وفعله، أو التخلي عن ذلك مع ما تجده من الاستغراب .

والنفوس تحنّ لشديد المحاكيات المستغربة، لأن النفس إذا خُيّل لها في الشيء ما لم يكن معهوداً من أمر معجب في مثله وَجَدَتْ من استغراب ما خيل لها ما لم تعهده في الشيء ما يجده المستطرف لرؤية ما لم / يكن أبصره قبل وقوع ما لم يعهده من نفسه موقعا ليس لكثير من المعتاد المعهود .

[٣٦ أ]

وفنون الإغراب والتعجيب في المحاكاة كثيرة ، وبعضها أقوى من بعض وأشدُّ استيلاءً على النفوس وتمكنًا من القلوب .

إضاءة :

وتنقسم المحاكاة أيضًا—من جهة ما تكون مترددة على ألسن الشعراء قديمًا بها العهد ، ومن جهة ما تكون طارئة مبتدعة لم يتقدّم بها عهد — قسمين : فالقسم الأول هو التشبيه المتداول بين الناس ، والقسم الثاني هو التشبيه الذي يقال فيه إنه مخترع وهذا أشد تحريكًا للنفوس إذا قدرنا تساوي قوة التخييل في المعنيين لأنها أنست بالمعتاد فربما قل تأثرها له ، وغيرُ المعتاد يفجؤها بما لم يكن لها به استئناس قط فيزعجها إلى الانفعال بديهًا بالميل إلى الشيء والانقياد إليه أو النفرة عنه والاستعصاء عليه . وأما المعنى في نفسه فحقيقة واحدة . ولا فرق بالنظر إلى حقيقته بين أن يكون جديداً مخترعًا ، وأن يكون قديمًا متداولاً وإنما الفضل في المعنى المخترَع راجع إلى المخترِع له وعائدٌ عليه ومبين عن ذكاء ذهنه وحدّة خاطره . وسيأتي لهذا فضلُ بيان في المنهج الرابع من هذا القسم إن شاء الله .

تنوير :

وتنقسم المحاكاة أيضًا بالنظر إلى محاكاة جزء من معنى بجزء من معنى ، أو محاكاة معنى بمعنى، أو محاكاة قصة تتضمن معاني بقصة تتضمن معاني — ثلاثة أقسام، الثالث منها تاريخ .

إضاءة :

والتخاييل فى المعانى منها محاكيات تقع فى أمور من جهة ما ترتبت فى مكان وحـَصَل لبعضها وَضْعٌ ونسبة من بعض فتحاكى على ما وقعت عليه من ذلك ؛ ومنها محاكيات تقع فى أمور من جهة ما ترتبت فى / زمان ووقع فيه بعضُها بنسبة من بعض وانتسب شىء منها إلى شىٔ فتحاكى أيضًا على ما وقعت عليه من ذلك . [٣٦ ب]

تنوير :

وإذا خيلت الأمور المترتبة فى مكان أو زمان فلا يخلو من أن يتعرض إلى أن ما خيل عليه أمر كلى فى مكان من ذلك الجنس أو مناقضة لمن يعتقد أن ضد ما خيلته المحاكاة حكم كلى ، فيستثنى المحاكى بعضَ ذلك الكلى فيخرجه عن ذلك الحكم أوْ لا يتعرض ؛ فإن تعرض فالقول إن كان متعلقـًا بأمر للناس به عناية وكان(١) فيه ، خرج فى عبارة مركبة حكمة أو مثلاً ، أو جار مجرى الحكمة والمثل ، وإن لم يتعرض بالقول اختصاص أو غير ذلك .

إضاءة :

ولا يخلو أن تخيل نفوس الأمور بأقوال دالة على خواصها وأعراضها المتلاحقة التى تقوم بها فى الخواطر هيئات تلك الأمور وتتسق صُوَرها الخيالية ، أو تخيل بأن تحاكى بأقوال دالة على خواص أشياء أخـَر وأعراضها التى بها تنتظم صورها الخيالية فى النفس ، فتجعل الصور المرتسمة من هذه الأشياء المحاكى بها أمثلة لصور الأشياء المحاكاة ، ويستدل بوجود الحكم فى المثال على وجوده فى الممثل . فالقول على هذا ينقسم إلى محاكاة قصص وما جرى مجراه ، وإلى محاكاة حكمة ، وإلى محاكاة قصص بقصص أو نحوه ، وإلى محاكاة قصص بحكمة ومحاكاة حكمة بحكمة . ولا تحاكى الحكمة بالقصص إلا حيث تكون جزئية ، لأن الحكمة إذا

(١) كذا فى النص ، ولعلها : كلفة .

كانت كلية كانت أعمَّ من القصص فلا تحاكى لذلك به إلاّ على جهة الاستدلال التمثيلى . وربما منع من ذلك فى بعض المواضع كونُ الحكمة أشرفَ من القصص وأجزل موقعـًا فلا يفتقر إلى إعانتها بمحاكاة إذا كانت بالغة . فالحكم على هذا إذا استقصيت أركانها وأعرب عنها بلفظ جـَزْل محكم العبارة أنيق النظام خفيف على اللسان مخيل لما دل به عليه محاكاة ــ كانت أشدَّ لما قبلها أو لم تكن .

معلم دال على طرق المعرفة بأحكام المحاكيات

[٣٧ أ]

وما يجب أن يعتبر فيها والاستبانة لمناقل الفكر فى التخيلات الشعرية وكيفية التهدّى إلى التحسينات والتقبيحات التى ينحى بالأقاويل المخيلة نحوها

قد قدمتُ أن المحاكاة تنقسم قسمين : محاكاة الشىء نفسه ، ومحاكاة الشىء فى غيره . وبقى أن نبين أحكام هذه وأحكام تلك . فلنقدم أحكام محاكاة الشىء نفسه فأقول : إن الأشياء منها ما يُدرّك بالحس ، ومنها ما ليس إدراكه بالحس . والذى يدركه الإنسان بالحس فهو الذى تتخيله نفسُه ، لأن التخيل تابع الحس . وكل ما أدركه(١) الحسُّ فإنما يرام تخييله بما يكون دليلاً على حالة من هيئات الأحوال المطيفة به واللازمة له حيث تكون تلك الأحوال مما يحسّ ويشاهد ، فيكون تخيل الشىء من جهة ما يستبينه الحسُّ من أحواله والآثار اللازمة له حالَ وجوده والهيئات المشاهدة لما التبس به ووجد عنده وكل ما لم يحدد من الأمور غير المحسوسة بشىء من هذه الأشياء ولا خصص بمحاكاة حال من هذه الأحوال ، بل اقتصر على إفهامه بالاسم الدال عليه فليس يجب أن يعتقد فى ذلك الإفهام أنه تخييل شعرى أصلاً لأن الكلام كله كان يكون تخييلاً بهذا الاعتبار .

إضاءة :

فأما الأشياء المُدْركة بالحس فإنها تخيل بخواصها وأعراضها . وكلما كانت الأعراض فى ذلك قريبة شهيرة مناسبة لغرض القول كانت أحسن . ولا يخلو الشىء المتخيل من أن يُقْصرَ تخييله على الكمال أو يُقْتصر فيه على أدنى ما يُخيله .

(١) ص : أدركته ــ وبعدها علامة تخريج إحالة إلى شىء فى الهامش لم نجده فيه .

فإن قصد تخييله على الكمال وجب أن يقصد فى محاكاته إلى ذكر خواصه وأعراضه
[٣٧ ب] القريبة اللازمة له فى جميع أحواله اللاحقة له فى حال ما من/ جهة هيئته ومقداره
ولونه وملمسه . وربما أردف ذلك بمحاكاة هيئته وحركته أو صوته إن كان مما له ذلك .
وإن قصد الاقتصار فيه على أدنى ما يخيله كان الوجه أن يقصد إلى بعض خواص
الشىء وأعراضه الغريبة الشهيرة فيه كما يقال الصبية الرقشاء — فتتخيل منه الحية .
ويستحسن فى المحاكاة أن يبدأ بالأصل فى الشىء والأشهر فيه .

تنوير :

وكل شىء حوكى بما تدركه الحواس فلا يخلو من أن يكون متساوى الأجزاء
متماثلها، أو متخالفها متفاوتها . وكلاهما لا يخلو من أن يكون على صفة واحدة من
جميع أقطاره ، أو على صفات شىء فى هيئته أو لونه أو ملمسه . وكل ذلك يجب
أن لا يخلو من أن يكون على شكل واحد فى حالى حركته وسكونه ، أو يكون مما
يختلف شكله فى الحالين . وكل ذلك يجب أن يعتبر فى المحاكاة إذا قصد تخييل
الشىء على جميع هيئاته وأوصافه وفى جميع أحواله فلا يخلط ما تعلق بوصف
من ذلك بما تعلق بحال مغايرة لها . وقد يخيل الشاعرُ الشىء ببعض أوصافه دون
بعض وعلى ما يكون عليه فى بعض أحواله .

إضاءة :

وكل ما تختلف أجزاؤه وأقطاره وأشكاله وهيئاته فى حال من حال شؤونه فإن المحاكاة
فيه لا تخلو من أن تفصل بحسب الأجزاء والأقطار والأشكال والهيئات وتجعل هذه
الأشياء أركاناً للكلام تقسم التخاييل إليها وتبنى المحاكاة عليها كقول امرئ
القيس :

إذا أقبلت قلت مزغوفة [١]

وقول الأسعر الجعفى :

أما إذا استقبلته فتقول   هذا مثل سرحان الفضا

أو تجعل الشىء المخيل بحسب تباين أجزائه وأقطاره وأشكاله قطباً لمدار الأوصاف

(١) الذى فى «ديوان امرئ القيس» (ص ١٦٦ تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم .
القاهرة ١٩٥٨) : «إذا أقبلت قلت دباءة» — والدباءة : القرعة . أما المزغوفة فيقصد بها الدرع اللينة ،
أو الدقيقة الحسنة السلاسل .

المخيلة بهيئة جزء جزء وقطر قطر من أجزاء الشىء وأقطاره ولكل ما تتنوع إليه أشكاله
[٣٨ أ] وهيئاته بحسب اختلاف أحوالها مقرونة بمخيلاتها / وما هى محاكاة لهذه الحقيقة على
سبيل التخصيص أو مستغنىً عن ذلك فيكون الكلام محل هذا متناسقاً متسلسلاً ،
وعلى الوجه الآخر مفصلاً مقسماً . وكلما كثرت التخاييل زاد التفصيل حسناً .

تنوير :

وإذا حوكى الشىء جملة أو تفصيلاً فالواجب أن تؤخذ أوصافه المتناهية فى
الشهرة والحُسْن إن قصد التحسين، وفى الشهرة والقبح إن قصد التقبيح . ويبدأ
فى المدح بما ظهر الحسن فيه أوضح وما النفس بتقديمه أعنى ؛ ويبدأ فى الذم بما ظهور القبح
فيه أوضح والنفس بالالتفات إليه أيضاً أعنى ، وينتقل من الشىء إلى ما يليه فى
المزية من ذلك ، ويكون بمنزلة المصور الذى يصور أولاً ما جل من رسوم تخطيط
الشىء ثم ينتقل إلى الأدق فالأدق : وهذا فى تخييلات الأشياء المقصود تخييل
جزء جزء منها واجب ، مثل أن يبدأ بتخييل أعالى الإنسان ويختم بتخييل أسفله ،
لا سيما إذا كانت المحاكاة تفصيلية . فإن كانت الأوصاف المخيل بها متفاوتة لم يحسن
الجمعُ بينها كيفما رتبت إلا باستئناف أجمعها فى حيز من الكلام منفصل عن
حيز الآخر وبمنزلة المتفصل — كان النقلة من الأعلى إلى الأدنى المفاوت طفرة ، ومن
الأعلى إلى الأدنى المفاوت سقوطاً وانحطاطاً . فأما إذا تناسبت الأوصاف فالوجه تقديم
ما عناية النفس به أكبر وهو عندها أشهر فى الشىء وأظهر فيه بالنسبة إلى غرض
الكلام .

فهذا هو الوجه فى المحاكيات والأوصاف إذا تناسبت ، وأن يقال كما قال
حبيب :

إنا غدونا واثقين بواثق   بالله شمس ضحى وبدر تمام

وكما قال المتنبى : شمسٌ ضُحاها هلالُ ليلتها .

ويجوز عكس هذا . لكن هذا هو الوجه الذى كثر فى فصيح كلام العرب .
[٣٨ ب] فأما قول القائل :

ا لله لا كلمتُها ولو أنها   كالشمس أو كالبدر أو كالمكتفى

فإنما كان النسق ها هنا على سبيل الترقى لأن يذهب بها حيث يقصد تعجيب المخاطب من زيادة الشىء تعظيماً بعد تعظيم أو تحقيراً بعد تحقير مَذْهَبَ من تخطى الشىء إلى ما هو أبلغ منه فى المعنى . فحَسُنَ هذا لما كان هذا المذهب مناسباً لمعنى أو وما ينحى بها نحوه .

إضاءة :

وإنما قدمت العرب أدنى المعنيين على الآخر فى مواضع معلومة من كلامها لمعان أُخَر : إمّا لأن الأحقر من جهة ما متقدمٌ على ما هو أجلُّ منه من جهة أخرى أو لأن أحدهما فى ضمن الآخر ويخيل بعض ما خيل لا يكون بينهما تباين إلا من جهة الأزيد والأنقص والأعم والأخص . فذِكرُ القاصر منها بعد متأخر فضل، فلا يمكن أن يقرن به إلا بتقديمه عليه ؛ أو لأن الأحقر بالنسبة إلى غرض الكلام أبلغ، نحو قولهم : ما أخذت منه قليلاً ولا كثيرا ، لأن إنكار القليل أبلغ من جهة الجحود فكان القليل لذلك أولى بالتقديم ؛ أو لأن الأحقر يكون فيه استدراج لذكر الأجل وتسبيب له ، ولمعان آخر يطول ذكرها . وكذلك التغليب فى مثل القمرين إنما يغلب الأرجح من جهة الفصاحة أو البلاغة لفظاً أو معنى وهذه جملة تحتاج إلى تفصيل قد أغنى عن ذكره هنا ما أوردناه ونورده بعد إن شاء الله من قوانين الفصاحة والبلاغة . فهذا هو القانون الذى يجب أن يعتبر فى ترتيب التخاييل والأوصاف .

تنوير :

وإنما وقع الغلط فى هذا لقومٍ من القدماء كانوا فقراء من علم البلاغة على غنائهم من الرواية . أو لقوم من أبناء هذا الزمان هم أفقر خلق الله من تلك وهذه ، ولمن يريد أن يستنبط قوانين هذه الصناعة من صناعة أخرى/ لعله لا يحسنها بَلْهَ هذه . وذلك [٣٩ ا] غير ممكن فإنما يستنبط الشىء من معدنه ويطلب من فطنته . أو لعل مَنْ هذه صفته قد رأى يوماً أحداً ممن تكلم فى علم البلاغة قد عاب الانحطاط من الصفة إلى ما يوافقها فى نسق واحد من الكلام، فهذا لا يخلو من أن يكون غير عارف بهذه

الصناعة مثله فهو جدير أن يظن أن ضد ذلك حَسَنٌ وهو البدء بالشىء الأحقر والصيرورة منه إلى الأعظم المفاوت له فى غرض يتراميان فيه إلى تحسين شىء واحد أو تقبيحه ، أو يكون عارفاً بالصنعة فيكون قد عاب ما هو جدير بالعيب وهو يعتقد أن ضدّه معيب أيضاً كذلك، لأن كلا الموضعين من وضع التنافر . وما أكثر ما يقع الغلط للناس فى هذه الصنعة من هذا الباب! لأن وجوه النظر فيما يحسن ويقبح فى هذه الصنعة لا يحصى كثرة(1) وسيأتى ما يستحسن ويستقبح فإن له اعتبارات شتى بحسب المواضع وما يليق بواحد واحد منها . وبحسب الأغراض والأحوال وتباين المقاصد فى جميع ذلك تتشعب طرق الاعتبار فى هذه الصناعة إلى ما يعز حصره؛ فيطالع بعض من لم يتفرغ لهذه الصنعة ولا فى طبعه أن يعلمها لو تفرغ لمثله الشىء التافه من الأقاويل فى هذه الصناعة فيبنى نظره فيها على ذلك ، وهو قد حفظ شيئاً وغابت عنه أشياء .

إضاءة

ويجب فى محاكاة أجزاء الشىء أن تُرتَّب فى الكلام على حسب ما وجدت عليه فى الشىء ، لأن المحاكاة بالمسموعات تجرى من السمع مجرى المحاكاة بالمتلونات من البصر ، وقد اعتادت النفوس أن تصور لها تماثيل الأشباح المحسوسة ونحوها على ما عليه ترتيبها فلا يوضع النحر فى / صُور الحيوان إلا تالياً للعنق وكذلك سائر [٣٩ ب] الأعضاء. فالنفس تنكر لذلك المحاكاة القولية إذا لم يُوالَ بين أجزاء الصور على مثل ما وقع فيها كما تنكر المحاكاة المصنوعة باليد إذا كانت كذلك . فإن وَقَعَتْ محاكاة على هذا النحو من فساد الترتيب فالواجب أن يعتقد فيها أنها صور جزئية إذا كان كل جزء منها قد خيّل على حدته ما يجب فيه لا صورة كلية لأن المجموع ليس له نظامُ المجموع ، فيجب لهذا أن تعتبر المحاكاة تفاريق .

تنوير :

ولا يخلو الشىء من أن يحاكى بأوصاف له شهيرة أو صفات خاملة أو بمجموعها ولا تخلو من أن تقع التخاييلُ فى جميع أجزاء الشىء أو فى بعضها . والمخيل الذى

---

(1) تقرأ أيضاً فى النص : والآتى .

تقع التخاييل فى بعض أجزائه لا يخلو أن تقع فى طرف واحد منه أو فى كلا طرفيه أو فيهما معًا وما بينهما . وأحسن التخاييل ما اشتهرت الأوصاف فيه وعمت .

إضاءة :

فالمحاكاة التامة فى الوصف هى استقصاء الأجزاء التى بموالاتها يكمل تخييل الشيء الموصوف ، وفى الحكمة استقصاء أركان العبارة عن جملة أجزاء المعنى الذى جُعِل مثالاً لكيفيات مجارى الأمور والأحوال وما تستمر عليه أمور الأزمنة والدهور ؛ وفى التاريخ استقصاء أجزاء الخبر المحاكى وموالاتها على حد ما انتظمت عليه حال وقوعها ــ كقول الأعشى [١] :

كُنْ كالسَّمَوْأل إذ طاف الهمامُ به   فى جَحْفل كسواد الليل جَرَّار

إذ سامهُ خُطَتى خَسْف فقال لــه   قُلْ ما تشاءــ فإنى سامعٌ ، حارِ

فقال غــدر وثكل أنت بينهمــا   فاختر ، وما فيهما حظ لمختــار

فشكَّ غيرَ طويل ، ثم قال لــه :   اقتُل أسيرك إنى مانِعٌ جــارى

[٤٠ ا] /فهذه المحاكاة تامة . ولو أخل بذكر بعض أجزاء هذه الحكاية لكانت ناقصة . ولو لم يورد ذكرها إلا إجمالاً لم تكن محاكاة ولكن إحالة محضة .

تنوير :

فأما طريق التهدى إلى تحسينات الأشياء وتقبيحاتها بالمحاكاة فإنه لما كان المقصود بالشعر إنهاض النفوس إلى فعل شيء وطلبه أو اعتقاده ، أو التخلى عن فعله أو طلبه أو اعتقاده بما يخيل لها فيه من حُسْن أو قبح ، جلالة أو خسة ــ وجب أن تكون موضوعات صناعة الشعر الأشياء التى لها انتساب إلى ما يفعله الإنسان فيطلبه ويعتقده ، والأقاويل الدالة على تلك الأشياء من حيث تخيل بها تلك الأشياء . فتحسين المحاكاة وتقبيحها إما أن يتعلقا بفعل أو اعتقاد ، أو يتعلقا بالشيء الذى يفعل أو يعتقد . وطرق تعلقها بالشيء أو فعله أو اعتقاده أربعة : إما أن يحسن الشيء من جهة الدين وما تؤثره النفس من الثواب على فعل شيء أو اعتقاده وتخاف

(١) راجع « ديوان الأعشى الكبير » ص ١٧٩ ، ص ١٨١ ؛ نشرة الدكتور محمد حسين ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، وقد وردت فيه برواية أخرى .

من العقوبة على تركه وإهماله ، وإما أن يقبح من ضد ذلك : وإما أن يحسن من جهة العقل وما يجب أن يؤثره الإنسان من جهة ما هو عاقل ذو أنفة من الجهل والسفاهة ، وإما أن يقبَّح من ضد ذلك . وإما أن يُحسن من جهة المروءات والكرم وما تؤثره الأنفس من الذكر الجميل والثناء عليه . أو يقبح من ضد ذلك . وإما أن يحسن من جهة الحظ العاجل وما تحرصُ عليه النفس وتشتهيه مما ينفعها من جهة ما تؤثر من النعمة وصلاح الحال ، أو يقبح من ضد ذلك . فوقوع التحسينات والتقبيحات فى التخاييل الشعرية إنما يُسْلك به أبداً طريقٌ من هذه الأربعة : وهى الدين والعقل والمروءة والشهوة . ويتعلق التحسين والتقبيح/ [٤٠ ب] أبداً إما بالشيء الذى يُراد الميل إليه أو النفرة عنه ، وإما بفعله أو اعتقاده . وإذن فتلك ثمانية جهات يتفقدها الشاعر أبداً إذا أراد تحسين شيء .

وللتقبيحات أيضًا بالنسبة إلى تلك الطرق فيما يتعلق بالشئ أربعة مذاهب ، وفيما تعلق بفعله أو طلبه أو اعتقاده أربعة أيضًا . فهذه أيضًا ثمانى جهات . والجهات المزدوجة ــ وهى التى يتعلق التحسين والتقبيح فيها بالشئ وفعله أو اعتقاده معًا بالنسبة إلى تلك الطرق الأربعة ــ أيضًا ثمان . فجعل من هذه الأنحاء التى تتفرع إليها التحسينات والتقبيحات أربع وعشرون صورة . وإذا اعتبر تحسين الشئ نفسه أو تقبيحه بالنظر إلى ما يكون عليه فى نفسه وما يرجع إليه ، أو بالنسبة إلى ما يكون منه بسبب مما هو خارج عنه ومن جهة ما يقع منه أوْ به فعلٌ ــ تضاعفت القسمة .

إضاءة :

والتحسين والتقبيح يتعلقان بالفعل من جهة ما هو عليه فى نفسه ، ومن جهة ما تكون عليه الأحوال المطيفة به . والأحوال المطيفة بالفعل هى الزمان والمكان ، وما منه الفعل ، وما إليه الفعل ، وما به الفعل ، وما من أجله الفعل ، وما عنده الفعل . فقد يكون الفعل حسنًا أو قبيحًا فى نفسه وقد يكون الُحسْن والقُبْح من جهة بعض هذه الأحوال المطيفة : فكل فعل قُصِد تحسينه أو تقبيحه من جهة ما يرجع إليه فى نفسه أو من جهة ما يرجع إلى الأحوال المطيفة به فإنما يكون التحسين والتقبيح فيه من جهة ما يكون وفقًا لبعض تلك الأشياء التى كأنها غايات ترامى

[٤١ ا] إليها مطالب الناس أو من جهة ما لا يكون وفقًا لها . وتلك الأشياء التى عليها مدار التحسينات والتقبيحات هى الورَع والعقل والمروءة والشهوة فى الحظّ العاجل . فتحسين الفعل وتقبيحه يقع فى كل ركن من هذه الأركان من ثمانية أنحاء على ما تقدمت الإشارة إليه من حيث أن الفعل تطيف به أحوالٌ سبعة .

تنوير :

وإنما جعلت التحسين والتقبيح ينصرفان طوراً إلى الشىء نفسه ، وتارة إلى فعله أو اعتقاده أو طلبه ، وتارة إلى مجموع ذلك كله لأن الشيخ إذا عشق جارية جميلة وأردنا أن نصرفه عنها بالأقاويل الشعرية اعتمدنا ذم الفعل وعيب التصابى فى حال المشيب وما ناسب هذا . فإن كانت قبيحة أو ممن يجوز تخييل القبح فيها أضفنا إلى ذم تصابى الشيخ ذمّ قبح الفتاة . فإن كان العاشق شابًا اعتمدنا ذمّ ما فى المرأة من قبح خَلْق وخلائق ، نحو ما يوصف النساء به من الغدر والملالة وغير ذلك ، ولم نقبح عليه العشق فى الشباب إلا من جهة عقل أو نحو ذلك .

إضاءة :

والتحسينات والتقبيحات الشعرية تميل إلى أشياء وتنصرف عن أشياء . وتكثُر فى أشياء وتقل فى أشياء — بحسب ما يكون عليه الشىء من التباس بآداب البشر ، وما يكون عليه من نفع أو ضرر ، أو لا يكون له التباس يعتد به فى تأثر النفوس له من جهة نفع أو ضرر . وقد تقدم التنبيه على أحوال المعانى فى جميع ذلك ، فليتصفح هنالك ؛ والله الموفق .

تنوير :

[٤١ ب] فأما كيفيات مناقل الفكر فى التخيلات التى يُرام بها إيقاع التحسينات والتقبيحات وفى التخيلات التى يقصد بها أن تكون أعوانا على إيقاع ذلك فيحصل باقتفاء الخواطر مناقلها فى جميع ذلك بوضع ما يجب فى حيز حيز من تلك المناقل على ما يجب من الأجزاء التى منها التئام هذه الصناعة لفظًا ، ومعنى كمال هذه الصناعة على الوجه الذى تكون به مهيأة لحصول الغاية المقصودة بها فهى أن

للمخيلين فى التخيلات التى يحتاجون إليها فى صناعتهم أحوالاً[١] ثمان ، لكن واحدة منها فى زمان مزاولة النظم مرتبة لا تتعداها .

الحال الأولى ، أن يتخيل فيها الشاعر مقاصد غرضه الكلية التى يريد إيرادها فى نظمه أو إيراد أكثرها — على ما أبينه فى القسم الثالث إن شاء الله .

الحال الثانية : أن يتخيل لتلك المقاصد طريقة وأسلوبًا أو أساليب متجانسة أو متخالفة ينحو بالمعانى نحوها ويستمر بها على مهايعها[٢] — وسيأتى الكلام فى الأساليب فى القسم الرابع إن شاء الله .

الحال الثالثة : أن يتخيل ترتيب المعانى فى تلك الأساليب ومن أهم هذه التخيلات موضع التخلص أو الاستطراد .

الحال الرابعة : أن يتخيل تشكل تلك المعانى وقيامها فى الخاطر فى عبارات تليق بها ليعلم ما يوجد فى تلك العبارات من الكلم التى تتوازن وتتماثل مقاطعها ما يصلح أن يبنى الروىّ عليه . وفى هذه الحال أيضًا يجب أن يلاحظ ما يحق أن يجعل مبدأ ومفتتحًا للكلام . وربما لحظ فى هذه الحال موضع التخلص والاستطراد .

إضاءة :

فهذه أربع أحوال فى التخاييل الكلية . والحال الخامسة . وهى أول حال من التخاييل الجزئية ، أن يشرع الشاعر فى تخيل المعانى معنى معنى بحسب غرض الشعر .

الحال السادسة : أن يخيل ما يكون زينةً للمعنى وتكميلاً له ، وذلك يكون بتخيل أمور ترجع إلى المعنى من جهة حسن الوضع والاقترانات والنسب الواقعة بين بعض أجزاء المعنى وبعض وبأشياء خارجة عنه مما يقترن به ويكون عَوْنًا له على تحصيل المعنى المقصود به .

[٤٢ ا] الحال السابعة : أن يتخيل لما يريد أن يضمنه فى كل مقدار من الوزن الذى قصد عبارةً توافق نقل الحركات والسكنات فيه مما يجرى فى ذلك الوزن فى العدد والترتيب بعد أن يُخيل فى تلك العبارات ما يكون مُحسنًا لموقعها من النفوس .

---

(١) ص : أحوال .

(٢) جمع مهيع أى طريق .

الحال الثامنة: أن يتخيل — فى الموضع الذى تقتصر فيه عبارة المعنى عن الاستيلاء على جملة المقدار المقفى — معنى يليق أن يكون ملحقاً بذلك المعنى وتكون عبارة المعنى الملحق طبقاً لسد الثلمة التى لم يكن لعبارة الملحق به وفاءٌ بها. ومن هذا قول المتنبى[1]:

نَهَبْتَ من الأعمار ما لو حَوَيْتَه   لُهنِّئَتْ الدنيا بأنك خالدُ

ولا يتفق هذا إلا فى بعض المواضع. وهذه الأحوال كلها قد ألمعْتُ فى هذا الكتاب بما يجب فى كل واحدة منها بحسب ما توسع له هذا الموضوع، إذ لتفصيل القول فى جميع ذلك طولٌ كثير، وفيما ذكرته وأذكره من ذلك إن شاء الله مقنع.

تنوير:

فعلى هذا النحو من الانتقال أصل منشأ الشعر. وقد يحصل للشاعر، بالطبع البارع وكثرة المزاولة، ملكة يكون بها انتقال خاطره فى هذه الخيالات أسرع شىء حتى يحسب من سرعة الخاطر أنه لم يشغل فكره بملاحظة هذه الخيالات وإن كانت لا تتحصل له إلا بملاحظتها ولو مخالسة، وكانت هذه الملكة نحواً من ملكة الخاطر. فإنه وإن كان أصل تعلمه القراءة تتبع الحروف وحركاتها وسكناتها مقطعة فإنه تحصل له ملكة لا يحتاج معها إلى ذلك التتبع بل يعلم عندما يقع بصره على مجموع الحروف المختطة أىّ لفظ يدل عليه ذلك المجموع. هذا على أن صناعة مؤلف الكلام كصناعة الناسج: تارة ينسج بُرْداً من يومه وتارة حلة مِنْ عامه، ولكلٍّ قيمته. وإنما يظن أن ليس بين أنماط الكلام هذا التفاوت مَنْ جهل لطائف الكلام وخفيت عليه أسرارُ النظم.

[٤٢ ب]

معلم دال على طرق العلم بما يخص المحاكاة التشبيهية من الأحكام

وينبغى أن ينظر فى المحاكاة التشبيهية من جهات: فمن ذلك جهة الوجود والفرض، وينبغى أن تكون المحاكاة على الوجه المختار بأمر موجود لا مفروض.

(١) من قصيدة له فى مدح سيف الدولة، راجع ديوانه بشرح العكبرى حـ ١ ص ٢٧٧ (نشرة الأبيارى والسقا وشلبى، القاهرة سنة ١٩٣٦).

إضاءة:

ومن ذلك جهة الإدراك، وينبغى أن تكون المحاكاة فى الأمور المحسوسة حيث تساعد المكنة من الوجوه المختارة بالأمور المحسوسة وبها يجوز، بأن تحاكى الأمور غير المحسوسة حيث يتأتى ذلك ويكون بين المعنيين انتساب. ومحاكاة المحسوس بغير المحسوس قبيحة.

تنوير:

وينبغى أن تكون المحاكاة التى يقصد بها وضوح الشبه منصرفة إلى جنس الشىء الأقرب كتشبيه أيطل الفرس بأيطل الظبى[1] والمحاكاة التى يقصد بها التوسع والراحة والقناعة بما يسرُ من الشبه منصرفة إلى الجنس الأبعد كتشبيه متن الفرس بالصفاة. وينبغى أن تكون المحاكاة، التى يقصد بها إجماع وضوح الشبه وظهور نبل الشاعر وحذقه، منصرفة إلى الجنس الذى يلى الجنس الأقرب كتشبيه الأشياء الحيوانية بالأشياء النباتية، نحو تشبيه قلوب الطير رطبةً بالعناب ويابسةً بالحشف، وتشبيه إبرة الروق بالقلم المستمد.

إضاءة:

وينبغى أن يكون المثال المحاكى به معروفاً عند جميع العقلاء أو أكثرهم بالسجية، ولا يحسن أن يكون مما يُنْكَر ويجهل.

تنوير:

[٤٣ ا]

وينبغى أن تكون الأوصاف التى يشترك فيها المثال والممثَّل أشهر صفاتها أو من أشهرها. واعتبار هذا الشرط آكد فى صفات الممثل به. وينبغى أن تكون الصفات التى يتضادان فيها أخمل صفاتها.

(١) فى بيت امرىء القيس المشهور فى معلقته:

له أيطلا ظبى وساقا نعامة   وإرخاء سرحان وتقريب تتفل

راجع ديوان (نشرة أبى الفضل إبراهيم) ص ٢١، القاهرة سنة ١٩٥٨.

إضاءة :

ويشترط فى المحاكاة التى يقصد بها تحريك النفس إلى طلب الشىء أو الهرب منه أن يكون ما يحاكى به الشىء المقصود إمالة النفس نحوه مما تميل النفس إليه ، وأن يكون ما يحاكى به الشىء المقصود تنفير النفس عنه مما تنفر النفس عنه أيضاً فإن مثّل ما يقصد تحريك النفس إلى طلبه بما من شأنها أن تهرب عنه، وما قصد تحريكها إلى الهرب منه بما من شأنها أن تطلبه — كان ذلك خطأ وجارياً مجرى التناقض ، وذلك مثل قول حبيب :

إذا ذاقها ، وهى الحياة ، رأيته   يُعَبِّس تعبيس المُقدَّم للقتل

فأما المحاكاة التى لا يقصد بها تحسين ولا تقبيح ولكن محاكاة الشىء بما يطابقه فقط ، فالمذهب الأمثل محاكاة الحسَن بالحسن والقبيح بالقبيح . وقد يحاكى الشىء الحسن فى جزء بالنسبة إلى غرض[1] تأخر ، ولا يقصد فى ذلك إلا محاكاتها من حيث تطابق، وقد يقصد بذلك ضربٌ من الإغراب فيستسهل لذلك تمثيل ما تميل النفس إليه بما تنفر عنه — كقول ابن الرومى :

هامٌ وأرغفــةٌ وضِاءٌ فخمــة   قد أخرجت من جاحم فوار

كوجوه أهل الجنة ابتسمت لنا   مقرونةٌ بوجوه أهل النــار

وكأن هذا وما جرى مجراه من عبَث المنهومين !

تنوير :

واعلم أنه لا تحسن محاكاةُ ذى مقدار كبير بذى مقدار صغير ، ولا محاكاة ذى مقدار صغير بذى مقدار كبير إذا كان بينهما تفاوت فى ذلك . وكذلك لا تحسن محاكاة ذى لون بذى لون مخالف له ما لم تقصد، فما تفاوت فى ذلك وتخالف ، محاكاة هيئة فعل أو حال فى المحاكى والمحاكى به . فإذا قصدت محاكاة هيئة بهيئة لم تلتفت إلى تفاوت ما بين الواحد والآخر فى المقدار ولا تباين ما بينهما فى اللون ، ولذلك استحسن تشبيه الذباب بالقادح لأن المقصود محاكاة إحدى

[٤٤ ب]

(١) بعدها فى النص علامة إلحاق فى الهامش لم نستطع قراءته .

الحالين بالأخرى . فالمحاكاة إنما تعلقت بالهيئة لا بالمقدار . وعلى هذا حمل تشبيه العصا بالجان وهو حية صغيرة كثيرة الهيج والحركة بعد تشبيهها بالثعبان المبين ، لأن المقصود فى التشبيه محاكاة هيئة الحركة وليس المقصود محاكاة مقدار هذا بمقدار ذلك .

إضاءة :

واعلم أنه إذا اجتمع فى المحاكى والمحاكى به أوصاف ثلاثة أو اثنان منها ، وهى المقدار والهيئة واللون ، جاز عكس المحاكاة وحسن أن تحاكى الشىء بما حاكيته به.

تنوير :

واعلم أن الصوت والهيئة إذا اتفقا فى متناه فى الحقارة ومتناه فى العظمة فلا تحسن محاكاة أحدهما بالآخر إلا حيث يقصد غلوٌّ فى تحقير المحاكى أو تعظيمه . فإذا لم يتفاوتا فى ذلك جازت محاكاة أحدهما بالآخر وكان الأعظم محاكى به حيث يقصد التعظيم. والأحقر محاكى به حيث يقصد التحقير ، ولا يجوز العكس إلا حيث يتقاربان أو يتكافآن .

إضاءة :

واعلم أن الشىء إذا حوكى بالشىء والمقصود محاكاة أحد فعليهما بالآخر. وكان فى فعل المحاكى تقصيرٌ عن فعل المحاكى به ، فإنه مستساغ فى الشعر أن يحاكى المقصر بالمقصر عنه وأن يجعل مثله أو مربْياً عليه إذا كانت الزيادة فى ذلك الفعل مستحسنة بالنسبة إلى ما يراد منه من منفعة أو غير ذلك . ومن هذا تشبيه الفرس بالريح والبرق . ويجوز أن يحاكى الأعظم حالاً فى الفعل أو المقدار بالأحقر فى ذلك أو هذا ، إذا كان التحقير فى الأعظم مستحسناً بالنسبة إلى ما يراد منه ، وكأنّ القسم الأول تكميلٌ وهذا تعديل .

[٤٤ ا]

معرف دال على طرق المعرفة بالوجوه التى لأجلها حسن موقع المحاكاة من النفس

لما كانت النفوس قد جُبِلت على التنبه لأنحاء المحاكاة واستعمالها والالتذاذ بها

منذ الصبا ، وكانت هذه الجبِلة فى الإنسان أقوى منها فى سائر الحيوان فإن بعض الحيوان لا محاكاة فيه أصلاً ، وبعضها فيه محاكاة يسيرة إما بالنغم كالببغاء وإما بالشمائل كالقرد — اشتد وَلوعُ النفس بالتخيل وصارت شديدة الانفعال له حتى إنها ربما تركت التصديق للتخيل فأطاعت تخيلها وألغت تصديقها . وجملة الأمر أنها تنفعل للمحاكاة انفعالاً من غير روية ، سواء كان الأمر الذى وقعت المحاكاة فيه على ما خيلته لها المحاكاة حقيقة أو كان ذلك لا حقيقة له فيَبْسُطها التخييل للأمر أو يقبضها عنه فلا تقصر فى طلبه أو الهرب منه عن درجة المبصر لذلك فيكون إيثار الشىء أو تركه طاعةً للتخييل غير مقصر عن إيثاره أو تركه انقياداً للرؤية .

إضاءة :

ومن التذاذ النفوس بالتخيل أن الصور القبيحة المستبشعة—عندما قد تكون صورها المنقوشة والمخطوطة والمنحوتة — لذيذةً إذا بلغت الغاية القصوى من الشبه بما هى أمثلةٌ له ، فيكون موقعها من النفوس مستلذاً لا لأنها حسنة فى أنفسها بل لأنها حَسَنة المحاكاة لما حوكى بها عند مقايستها به . قال هذا أبو على ابن سينا فى « كتاب الخطابة » من كتاب « الشفاء » . ثم قال : وهذا كله للمناسبة بين الصورة مثلاً وما يحاكيها ، وهذه المناسبات / أمور فى الطبيعة . وقال ابن سينا أيضاً فى « كتاب الشعر[1] » من « كتاب الشفاء » إن النفوس تنبسط وتلتذ بالمحاكاة فيكون ذلك سبباً لأن يقع عندها للأمر فضلُ موقع . والدليل على فرحهم بالمحاكاة أنهم يُسرون بتأمل الصور المنقوشة للحيوانات الكريهة المتقزَّز منها ، ولو شاهدوها أنفسها لتنطوا[2] عنها ، فيكون المُفرح ليس نفس تلك الصورة ولا المنقوش ، بل كونها محاكاة لغيرها إذا كانت قد أُتْقِنَتْ . ولهذا السبب ما صار التعلم لذيذاً لا إلى الفلاسفة فقط بل إلى الجمهور ، لما فى التعليم من المحاكاة ، لأن التعليم تصوير ما للأمر فى رقعة النفس . ولهذا ما يكثر سرور الناس بالصور المنقوشة بعد أن يكونوا قد أحسوا الخلق التى هذه أمثالها ؛ فإن لم يحسوها قبلُ لم تتم لذتهم ، بل إنما

[٤٤ ب]

(١) راجع « فن الشعر » ص ١٧١ — ص ١٧٢ .

(٢) كذا ، ولعلها من النطو أى البعد ، أو لعلها تحريف أصله : لشطوا بمعنى بعدوا أو لتنكبوا عنها .

يلتذون حينئذ قريباً بما يلتذون من نفس[1] ... النقش وكيفيته ووضعه ، وما يجرى مجراه » . ثم قال ابن سينا : « والسبب الثانى حبُّ الناس للتأليف المتفق أو للألحان طبعاً . ثم قد وجدت الأوزان مناسبة للألحان فمالت إليها النفوس وأوجدتها . فمن هاتين العلتين تولدت الشعرية » . وقد تضمن كلام ابن سينا شرطاً من شروط المحاكاة لم نذكره ، اكتفاءً بالإشارة إليه فى هذا الموضع ، وهو أن الالتذاذ بالتخيل والمحاكاة إنما يكمل بأن يكون قد سبق للنفس إحساسٌ بالشىء المخيل وتقدُّمٌ لما عَهِدته .— وبقى أن نبسط الكلام شيئاً فى تبيين ما للمحاكاة من حُسْن موقع من النفوس من جهة اقترانها بالمحاسن التأليفية والصيغ المستحسنة البلاغية وهو الذى أشار إليه أبو على ابن سينا بالتأليف المتفق .

تنوير :

فأما السبب فى حسن موقع المحاكاة من النفس من جهة اقترانها بالمحاسن التأليفية فهو أنه لما كان للنفس فى اجتلاء المعانى فى العبارات المستحسنة من حسن الموقع الذى يرتاح له ما لا يكون لها عند/ قيام المعنى بفكرها من غير طريق السمع ، ولا عندما يوحى إليها المعنى بإشارة ، ولا عندما تجتليه فى عبارة مستقبحة ، ولهذا قد نجد الإنسان[2] يقوم المعنى بخاطره على جهة التذكر وقد يشار له إليه وقد يلقى إليه بعبارة مستقبحة فلا يرتاح له فى واحد من هذه الأحوال ، فإذا تلقاه فى عبارة بديعة اهتز له وتحرك لمقتضاه ، كما أن العين والنفس تبتهج لاجتلاء ما له شعاع ولونٌ من الأشربة فى الآنية التى تشف عنها كالزجاج والبلُّور ما لا تبتهج لذلك إذا عرض عليها فى آنية الحنتم[3]—وجب أن تكون الأقاويل الشعرية أشدَّ الأقاويل تحريكاً للنفوس لأنها أشد إفصاحاً عما به عُلقة الأغراض الإنسانية ، إذ كان المقصود بها الدلالة على أعراض الشىء ولواحقه التى للآداب بها علقة والأقاويل غير الشعرية وخصوصاً ما قصد به التصديق والدلالة على ماهيات الأشياء إنما تفهم

[٤٥ ب]

(١) بياض بمقدار كلمة .

(٢) بعدها فى المخطوط إحالة إلى الهامش لم نجدها .

(٣) الحنتم : الجرة الخضراء ، كما فى « الصحاح » ؛ وزاد غيره : تضرب إلى الحمرة ؛ قال أبو عبيد : هى جراء حمر ، واتسع فيها فقيل للخزف كله : حنتم .

منها فى أكثر الأمر تلك اللواحق والأعراض على جهة الالتزام والتضمن . وليس ما يكون نصًّا على الشيء فى تمكين إلقائه من النفس طبقًا له مثل ما لا يفهم الشيء منه إلا بطريقة ضمن أو لزوم . وأيضًا فإن الأقاويل الشعرية يحسن موقعها من النفوس من حيث تختار مواد اللفظ ويُنتقى أفضلها وتُركب التركيب المتلائم المتشاكل وتستقصى بأجزاء العبارات التى هى الألفاظ الدالة على أجزاء المعانى المحتاج إليها حتى تكون أبواب الجملة والتفاصيل عن جملة المعنى وتفاصيله — يكون التخيل كما قدمتُ يجب فيه تخييل أجزاء الشيء عند تخييله حتى تتشكل جملته بتشكل أجزاء تتفق صورته بذلك فى الخيال الذهنى على حد ما هى عليه خارج الذهن أو أكمل منها إن كانت محتاجة إلى التكميل . وقد قال أفلاطون فى كتاب « السياسة » له إنا لا نلوم مصوِّراً إنْ صَوَّر صورة إنسان فجعل جميع أعضائه على غاية الحسن ، [٤٥ ب] فنقول له إنه ليس يمكن أن يكون إنسان على هذه الصورة . وذلك أن المثال ينبغى أن يكون كاملاً ، وأما سائر الأشياء التى هو لها مثال فحسنها لقدر مشاركتها لذلك المثال . وليس ما سوى الأقاويل الشعرية فى حسن الموقع من النفوس مماثلاً للأقاويل الشعرية لأن الأقاويل التى ليست بشعرية ولا خطابية ولا ينحى بها نحو الشعرية لا يحتاج فيها إلى ما يحتاج إليه فى الأقاويل الشعرية . إذ المقصود بما سواها من الأقاويل إثبات شيء أو إبطاله أو التعريف بماهيته وحقيقته . وإنما يثبت الشيء بغيره وبما هو خارج عنه مما له نسبة إلى ما يرجع إليه مما شأنه إذا ألفت العبارة فيه تأليفًا محدوداً أن ينتقل منه إليه ويصار به إلى معرفة ثباته أو ارتفاعه . وإذا عرف فإنما يعرف بقول يدل على ماهيته المشتركة والخاصة ، وليس يدل على اللواحق والأعراض التى بها تشبّث الآداب الإنسانية وعلقة الأغراض إلاّ على جهة التزام . وإذا خيل لك الشيء بالأقاويل المحاكية له فالمقصود محاكاة ما هو عليه من حُسْن أو قبح بأقاويل تخيل لواحقه وأعراضه التى بها علقة الأغراض ، ومحاسن الشيء ومساوئه راجعةٌ إليه . فإذا حوكى الشيء بصفاته أو ما هو مثال لصفاته تصوّر بما يُرجع إليه وما هو مثال لما يرجع إليه . وإذا قصد التعريف به أو الاستدلال عليه عرف بما ليس له علقة بالأغراض واستدل عليه بما هو خارج عنه . فحصول ما عدا الأقاويل الشعرية إيقاعُ تعريف أو تصديق بما لا تشتد علقته بالأغراض ، أو لا تكون علقته بالجملة ؛ أو مغالطة السامع

وإيهامه أن ذلك واقع من غير أن يكون كذلك . ومحصول الأقاويل الشعرية تصوير الأشياء الحاصلة فى الوجود وتمثيلها فى الأذهان على ما هى عليه/خارج الأذهان من [٤٦ ا] حُسْن أو قبح ، حقيقة أو على غير ما هى عليه تمويهًا وإيهامًا بأقوال دالة على ما يلحق الأشياء ويعرض لها مما هو خارج من مقوماتها مما علقة الأغراض الإنسانية به قوية .

فالمحصول الأول كمحصول العلم مثلاً بامتلاء إناء أو خلوه بأن يبصر مثلاً يرشح أو يوجد ثقيلاً أو يبصر مكفأ ويوجد خفيفًا . والمحصول الثانى هو الذى للأقاويل الشعرية مثل ما تشف الآنية الزجاج عن صورة ما تحويه ، فلذلك صارت الأقاويل الشعرية أشدّ إبهاجًا وتحريكا للنفوس من غيرها . فلشدة مناسبة الأقاويل الشعرية للأغراض الإنسانية كانت أشد تحريكًا للنفوس وأعظم أثراً فيها .

إضاءة :

وليست المحاكاة فى كل موضع تبلغ الغاية القصوى من هز النفوس وتحريكها ، بل تؤثر فيها بحسب ما تكون عليه درجة الإبداع فيها ، وبحسب ما تكون عليه الهيئة النطقية المقترنة بها ، وبقدر ما تجد النفوس مستعدةً لقبول المحاكاة والتأثر لها .

تنوير :

فتحرك النفوس للأقوال المخيلة إنما يكون بحسب الاستعداد . وبحسب ما تكون عليه المحاكاة فى نفسها ، وما تدعم به المحاكاة وتعضد بما يزيد به المعنى تمويهًا والكلام حُسْنًا ديباجة من أمور ترجع إلى لفظ أو معنى أو نظم أو أسلوب . وقد ذكرت جلّ كليات تلك الأشياء فى هذا الكتاب .

إضاءة :

والاستعداد نوعان : استعداد بأن تكون للنفس حالٌ وهوىً قد تهيأت بهما لأن يحركها قولٌ ما بحسب شدة موافقته لتلك الحال والهوى ، كما قال[1] المتنبى :

إنما تنفعُ المقالةُ فى المرء   إذا وافقتْ هوًى فى الفؤاد

(١) راجع ديوانه بشرح العكبرى ج ٢ ص ٣١ ، القاهرة سنة ١٩٣٦ .

والاستعداد الثانى هو أن تكون النفوس معتقدة فى الشعر أنه حِكَمٌ وأنه غريم يتقاضى النفوس الكريهة الإجابة إلى مقتضاه بما أصابها(١) من هِزّة الارتياح لحسن المحاكاة . هكذا كان اعتقاد العرب فى الشعر . فكم خَطْبٍ عظيمٍ هوّنه عندهم بيت ! وكم خَطْبٍ هين عظمه بيت آخر ! ولهذا كانت ملوكهم ترفع أقدار الشعراء المحسنين ، وتحسن مكافأتهم على إحسانهم . وكان لغير العرب من الأمم فى القديم أيضًا من العناية بالشعر والتأثر له وحسن الاعتقاد فيه مثل ما كان للعرب . وقد قال أبو على بن-سينا إنهم كانوا يُنَزِّلون الشاعر منزلة النبى فينقادون لحكمه ويصدقون بكهانته . هذا على أن العرب انتهت من إحكام الصنعة الجديرة بالتأثير فى النفوس إلى ما لم تنته إليه أمة من الأمم لاضطرارهم إلى التأنق فى تأسيس مبانى كلامهم وإحكام صنعته بسكناهم البيد البسابس فى غير إيالة تربطهم وسياسة تضبطهم ، فكانوا أخلق أمة بأن يكثر تنازعهم فيما يقوّمون به معايشهم ؛ فاتخذوا الإبل لارتياد الخِصْب ، واتخذوا الخيل للعز والمنعة ، واتخذوا الكلام المحكم نظمًا ونثراً للوعظ والحض على المصالح .

[٤٦ ب]

تنوير :

ولشدة حاجة العرب إلى تحسين كلامها اختص كلامها بأشياء لا توجد فى غيره من ألسن الأمم . فمن ذلك : تماثل المقاطع فى الأسجاع والقوافى ، لأن فى ذلك مناسبةً زائدة . ومن ذلك اختلاف مجارى الأواخر واعتقاب الحركات على أواخر أكثرها ، ونياطتهم حرف الترنم بنهايات الصنف الكثير المواقع فى الكلام منها لأن فى ذلك تحسينا للكلم بجريان الصوت فى نهاياتها ، ولأن للنفس فى النقلة من بعض الكلمة المتنوعة المجارى إلى بعض على قانون محدود — راحة شديدة واستجداداً لنشاط السمع بالنقلة من حال إلى حال ؛ ولما فى حسن اطراده فى جميع المجارى على قوانين محفوظة قد قُسِّمَتْ المعانى فيها على المجارى أحسن قسمة تؤثر من جهتى التعجيب والاستلذاذ/ للقسمة البديعة والوضع المتناسب العجيب . وكان تأثير المجارى المتنوعة وما يتبعها من الحروف المصوتة من أعظم الأعوان على تحسين مواقع المسموعات من

[٤٧ ا]

(١) قد تقرأ فى النص : أسلبها .

النفوس . وخصوصًا فى القوافى التى استقصت فيها العرب كل هيئة تستحسن من اقترانات بعض الحركات والسكنات والحروف المتماثلة المصوتة وغير المصوتة ببعض ، وما تتنوع إليه تلك الاقترانات من ضروب الترتيب . فهذه فضيلة مختصة بلسان العرب . ولهذا قال أبو نصر(١) إن الألسن العجمية متى وجد فيها شعر يقفى فإنما يرومون أن يحتذوا فيه حذو العرب ، وليس ذلك موجوداً فى أشعارهم القديمة .

إضاءة :

وإنما التزمت العربُ إجراء اللواحق المصوتة على أعقاب الكلم ونهاياتها على قانون قانون فى موضع موضع لا يتعدى فى كل موضع منها صورة مخصوصة من المجارى : أحدهما أنها احتاجت إلى فروق بين المعانى ، وقد كان يمكنها أن تجعل لذلك علامات غير اختلاف مجارى الأواخر كما فعل غيرها من الأمم ، لكنها اختصرت وجعلت مجارى الأواخر التى احتاجت إليها لتنويع مجارى القوافى والأسجاع وتحسين نهايات الكلمة بالجملة — فروقًا بين المعانى ، فاجتمع لها فى إجراء الأواخر على ما أجرتها فائدتان . والوجه الثانى فى السبب الذى لأجله التزموا إجراء الكلام على قانون بحسب موضع موضع أنهم لو أخروا أواخر الكلم كيف اتفق لم يكن ذلك ملذوذا ، لأن ذلك أمر لا يرجع إلى نظام وجَرْىُ الأمور على نظام منضبط محكم موقع عجيب من النفس بحفظ المتكلم لنظام كلامه ومقابلته بضروب هيئاته ضروب هيئات المعانى اللائقة بها ولو كان الأمر فى ذلك على غير نظام لما كان للنفوس فى ذلك تعجيب ، ولكانت الفصاحة مرقاة غير معجزة أحدا .

تنوير :

[٤٧ ب]

ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من التكلم فيما تكون عليه النفس من استعداد لقبول المحاكاة والتأثر لها أو غير ذلك فنقول : إن الاستعداد الذى يكون بانطواء السامع على هوى يكون غرض الكلام المخيل موافقًا له فينفعل له بذلك — أمرٌ موجود للكثير من الناس فى كثير من الأحوال . أما الاستعداد الذى يكون بأن يعتقد فضل قول الشاعر وصِدْقه بالحكمة فيما يقول فإنه معدوم بالجملة فى هذا الزمان ، بل كثير من

(١) أى الفارابى .

أنذال العالم– وما أكثرهم! – يعتقد أن الشعر نقصٌ وسفاهة. وكان القدماء من تعظيم صناعة الشعر واعتقادهم فيها ضد ما اعتقد هؤلاء الزعانفة. على حال قد نبه عليها أبو علي ابن سينا فقال : كان الشاعر في القديم ينزل منزلة النبي فيُعْتقد قوله ويصدَّق حكمه ويوقن بكهانته. فانظر إلى تفاوت ما بين الحالين : حال كان ينزل فيها منزلة أشرف العالم وأفضلهم، وحال صار ينزل فيها منزلة أخسّ العالم وأنقصهم!

إضاءة :

وإنما هان الشعر على الناس هذا الهُون لعُجْمة ألسنتهم واختلال طباعهم، فغابت عنهم أسرار الكلام وبدائعه المحركة جملةً، فصرفوا النقص إلى الصنعة، والنقص بالحقيقة راجع إليهم موجود فيهم. ولأن طرق الكلام اشتبهت عليهم أيضاً فرأوا أخساء العالم قد تحرَّفوا باعتفاء الناس واسترفاد سواسية السوق بكلام صوروه في صورة الشعر من جهة الوزن والقافية خاصة، من غير أن يكون فيه أمر آخر من الأمور التي بها يتقوَّم الشعر، وكأن منزلة الكلام الذي ليس فيه إلا الوزن خاصة من الشعر الحقيقي منزلة الحصير المنسوج من البَرْدِي وما جرى مجراه من الحُلة المنسوجة من الذهب والحرير لم يشتركا إلا في النَّسْج كما لم يشترك الكلامان إلا في الوزن.

[٤٨ ا]

ولكثرة القائلين المغالطين في دعوى النظم وقلة العارفين/ بصحة دعواهم منْ بطلانها لم يفرِّق الناسُ بين المسيء المسف إلى الاسترفاد بما يحدثه وبين المحسن المرتفع عن الاسترفاد بالشعر فجعلوا قيمتهما متساوية، بل ربما نسبوا إلى المسيء إحسان المحسن وإلى المحسن إساءة المسيء. فصارت نفوس العارفين بهذه الصنعة بعض المعرفة أيضاً تستقذر التحلي بهذه الصناعة إذ نجسها أولئك الأخساء واشتبه على الناس أمرهم وأمرُ أضدادهم فأجروهم مجرى واحداً من الاستهانة بهم. فالمعرَّة لا شك منسحبة على الرفيع في هذه الصنعة بسبب الوضيع، فلذلك هجرها الناس وحقَّقها أن تهجر.

تنوير :

ولأن النفوس أيضاً قد اعتقدت أن الشعر كلَّه زورٌ وكَذِبٌ على ما رآه قوم

قد حكى قولهم ابن سينا رادّاً عليهم، وكان يجب على هؤلاء إن كان لهم علمٌ بالشعر ألا يحملهم الحسد فيما قصرتْ عنه طباعُهم على أن يتكلموا في ذلك بغير تحقيق. وكثيراً ما يذم الإنسانُ ما مُنِعَه شيمة ثُعالية[1]، فيحملهم الحسد على الغض من الشعر وأهله بإخراجه من الحقائق جملة؛ وإن كانوا ممن ليس لهم به علم وما أجدرهم أيضاً بهذا! فكان يجب عليهم أن يتعلموا، أولا يتكلموا فيما لم يعلموا. فالناس إذا اعتقدوا هذا الاعتقاد كانوا خُلقاء بأن يأخذوا أنفسهم بألا تتحرك للشعر ولا تهتز إليه. وأنت إذا نظرت من تعلم منه شيمة حسد من الكهول والشيوخ الذين يئسوا من البلاغة في النظم والنثر وجدته إذا أنشدته شعراً حسناً أما شديد العبوس مربد الوجه لشدة الاغتياظ، وإما باديا فيه يسير من الهزة وظاهراً منه أنه يقمع نفسه ويمنعها تسريح العنان في الهزة لئلا يُسَرَّ بذلك المنشد ولا سيما إن كان الشعر له. فأما الأحداث فمثل هذا الحسد فيهم قليل لأنهم لم يقطعوا يأسهم من إدراك البلاغة، وأيضاً فإنهم لا يطالبون أنفسهم في السن الحديثة / من الاستكمال والأنفة من النقص في المعارف بما طالب به أنفسهم أولئك.

[٤٨ ب]

إضاءة :

وربما قال قائل: إذا كانت الأقاويل الشعرية منها ما يخيل الشيء ويمثله نفسه بتعرف صورة الشيء مما أعطاه ومثله القول المخيل، كالذي يحاكي بالدُّمْية صورة امرأة فتعرف صفاتها بها؛ – ومنها ما يترك فيه المعنى المخيل للشيء ويخيل بما يكون مثالاً لذلك المعنى، كالذي يتخذ مرآة فيقابل الدمية بها فيريك تمثالها فتعرف أيضاً صورة الشيء المحاكى بالدمية بالتمثال الذي فيه والدمية في المرآة. وقد رأينا من يرى الدمية أو تمثالها في المرآة لا يتحرك لها ولا لتمثالها بنسبة مما كان يتحرك لرؤية الشخص الذي حوكيت صورته بالدمية. فيجب على هذا أن لا يكون التحرك لما يتخيل من الشعر بنسبة من التحرك لمشاهدة الأشياء التي خيلت. وأنتم تقولون إن الأقاويل الشعرية ربما كان التحرك لما يتخيل من محاكاتها أشدَّ من التحريك لمشاهدة الشيء الذي حوكي، وابتهاج النفس بما تتخيله من ذلك فوق ابتهاجها بمشاهدة المخيل. فيقال لهم أولاً إن الدمية والشخص الذي صورت على صورته يختلف اعتبارها في تحريك النفوس. فالدمية تحركها بالتعجيب من حسن

(١) أي شأن الثعلب في الحكاية المشهورة عن الثعلب والعنب. والثعالة: الثعلب.

محاكاتها وإبداع الصنعة فى تقديرها على ما حوكى بها . والشخص الذى هى تمثال له إن كان مستحسناً فإنه يحرك النفوس بالصبابة إلى حسنه وما يتعلق لها به من أدب ، « و » إذا كانت الدمية صورة جارية مثلاً فربما كان تحريك الدمية من طريق التعجيب أكثر من تحريك الذى هى تمثال من هذا الطريق ، بل الأمر فى الأكثر على ذلك . والقول المخيل قلما يخلو من التعجيب بل كأنه مستصحب له من أقل ما يمكن من ذلك فى القول المخيل إلى أكثر ما يمكن . والتعجيب فى القول المخيل يكون إما من جهة إبداع محاكاة الشئ وتخييله ، كما كان ذلك فى الدمية ، ويكون من جهة كون الشئ والمحاكى من الأشياء / المستغربة والأمور المستطرفة . وإذا وقع التعجيب من الجهتين المذكورتين على أتم ما من شأنه أن يوجد فيهما فتلك الغاية القصوى من التعجيب ، وللنفوس إلى ما بلغ هذه الغاية تحريك شديد .

[٤٩ ا]

تنوير :

ثم يقال لمن اعترض بأن محاكاة الشئ يجب أن يكون التحرك لها أقل من التحرك لمشاهدته إن تمثلنا فى المحاكاتين بالدمية والمرآة على جهة من التسامح . وإنما ينبغى أن يمثل جنس (١) المحاكاة فى القول بأحسن ما يمكن أن يوجد من ضروب تصاوير الأشياء وتماثيلها — فأقول إن من أحسن ما يجرى من ذلك تصور أشعة الكواكب بالشمع والمصابيح المسرجة فى صفحات المياه الصافية الساكنة التموج من الخلجان والأودية والمذانب (٢) والأنهار وكذلك تمثل أفانين شجر الدوح بما ضم من ثمر وزهر فى صفحات الماء الصَّفْو إذا كان الدوح مطلاً عليه فإن اقتران طرتى الغدير الدَّوْحية بما يبدو من مثالها فى صفاء الماء — من أعجب الأشياء وأبهجها منظراً . ونظير ذلك من المحاكاة من حسن الاقتران أن يقرن بالشئ الحقيقى فى الكلام ما يجعل مثالاً له مما هو شبيه به على جهة من المجاز تمثيلية أو استعارية كقول حبيب :

دِمَنٌ طالما التقت أدْمُعُ المُزْنِ عليها وأدْمُعُ العشاق

(١) كلمة عسرة القراء هكذا : دامن !
(٢) جمع مذنب : مسيل الماء فى الحضيض .

وقول ابن التنوخى :

لما ساءنى أن وشحتنى سيوفهم وأنك لى دون الوشاح وشاحُ

فحسن اقتران أدمع العشاق ، وهى حقيقية ، بأدمع المزن وهى غير حقيقية ؛ واقتران الوشاح الذى هو حقيقة بالوشاح المراد به التزام المعتنق وهو غير حقيقى يجرى فى حسن موقعه من السمع والنفس مجرى موقع حسن اقتران الدوح الذى له حقيقة بمثاله فى الغدير ولا حقيقة له من العين ، فإن المسموعات تجرى من السمع مجرى المتلونات من العين .

إضاءة :

[٤٩ ب]

وأما تخييل الشىء نفسه بالقول المحاكى له فكأن نسبته إلى النفس والسمع نسبة إفصاح الزجاجة عما حَوَتْه وإفشائها سرّ ما أودعته إلى العين من تماثيل فى الشَّمَع ذوات الأنوار ، أو الأدواح الخضر ذوات النوار فى صفحات الماء ما ليس لها لرؤية صور هذه الأشياء حقيقة ، لأن حال معاينة أشكال هذه الأشياء فى المياه أقل تكرراً على الإنسان من مشاهدة حقائق تلك الصور التى لها أشد استطرافاً . وأيضاً فإنه يقع فى اقتران تمثال الشىء المستحسن به من التشاكل نحوٌ مما يقع بين اقتران بعض المتلونات ببعض . وأيضاً فإن محاكاة الشىء بغيره أطْرف من محاكاته بصفات نفسه وهى أكثر جدة وطراءة منها ، فكانت محاكاته بها أطرف من محاكاته بصفات نفسه . فلهذا وما ذكرنا فيما تقدّم ولما نذكره بعد فى قوانين المعانى والنظم والأسلوب وما يقع فى كل ذلك من إبداع التخاييل وحُسْن الهيئات التى هى أعوان للتخاييل المعنوية على ما يراد من تأثر النفوس لها — حسن موقع الأقاويل الشعرية من النفوس .

تنوير :

واعلم أن منزلة حسن اللفظ المحاكى به وإحكام تأليفه من القول المحاكى به ومن المحاكاة بمنزلة عتاقة الأصباغ وحسن تأليف بعضها إلى بعض وتناسب أوضاعها

من الصور التى يمثلها الصانع . وكما أن الصورة إذا كانت أصباغها رديئة وأوضاعها متنافرة وجدنا العين نابية عنها غير مستلذة لمراعاتها ، وإن كان تخطيطها صحيحاً — فكذلك الألفاظ الرديئة والتأليف المتنافر وإن وقعت بها المحاكاة الصحيحة فإنا نجد السمع يتأذى بمرور تلك الألفاظ الرديئة القبيحة التأليف عليها ، ويشغل النفسَ تأذى السمع عن التأثر لمقتضى المحاكاة والتخييل . فلذلك كانت الحاجة فى هذه الصناعة إلى اختيار اللفظ وإحكام التأليف أكيدة جداً .

المرابطون فى الثغور البرية العربية الرومية عند جبال الطوروس فى صدر الدولة العباسية

للدكتور محمد عبد الهادى شعيرة

الجبهة الحربية التى نقصدها فى هذا البحث عبارة عن منطقة صغيرة نسبياً من ثغور الدولة العباسية المختلفة ، بل هى عبارة عن منطقة صغيرة من نظام الدفاع الشامى المصرى الأرمنى أمام الجبهة الرومية . إنها المنطقة الصغيرة الواقعة عند الحدود المشتركة بين العرب والروم ، ويحدها الفرات شرقاً والبحر المتوسط وجبال الطوروس غرباً .

وأخبار هذه الجبهة تكثر بصفة خاصة فى السنوات التالية لقيام العباسيين بسبب ما وقع لها من أحداث ، فإن الروم انتهزوا قيام الثورة العباسية فدمروا قلاع الثغور العربية تدميراً يكاد يكون تاماً . وكان على العباسيين أن يسارعوا بعد استقرار أمرهم إلى بناء المنطقة من جديد ، وبفضل هذه الحوادث تجمعت لدينا أخبار لم يستغلها بعد أحد من المؤرخين ، مع أنها ترسم صورة جليلة للجهود الجبّارة التى كانت تبذلها الدولة لحفظ حدودها . وهذه الجهود ليست مع ذلك إلا جزءاً من مجموعات مماثلة من الجهود ، تبذلها الدولة فى الجبهات المختلفة المماثلة . وهى جهود لا يكاد يتصور الباحث مداها لأول وهلة . فإذا تيقن منها وجدها مثالا فريداً يجب أن يسجل كمثل لجيلنا الحاضر .

أما القائمون بهذا الجهد فهم أربعة خلفاء : المنصور والمهدى والهادى والرشيد . ولا شك أن المنصور هو واضع الخطة ، وأن خلفاءه جروا من بعده فى نفس طريقه .

* ** *

وأهم الحصون فى القسم الشرقى من المنطقة هى : قاليقلا ، وكمخ ، وقلوذية . أما قاليقلا وكمخ فهما بابان مفتوحان إلى أرمينية يجب أن يستوثق منهما كل من يتولى الدفاع عن أرمينية . أما قلوذية فهى باب يدخل منه العرب إلى إقليم عمورية المشهورة فى الشعر العباسى ، وإن كان البعض يذكر أنها تقع على الفرات جنوب شرقى ملطية .

أما المنطقة الوسطى فلها ثلاثة حصون هامة كالثلاثة السابقة وهى : الحدث ، وزبطرة ، وملطية . وهى قلاع هامة يتوقف عليها أمن الجزيرة، وأقصد إقليم الجزيرة المتمم للشام، وأقصد بالشام كل بلاد الشام الواقعة بين أيلة وجبال الطوروس .

وللمنطقة الغربية ثلاثة حصون أخرى : هى المصيصة وطرسوس وأذنة ، وهى حصون تحمى الطريق السحلى الآتى من أرض الروم إلى الشام .

وقد اكتفينا بذكر الحصون الهامة مع العلم بأن لكل حصن حصوناً صغيرة فرعية تعرف باسم «المسالح» ؛ ويذكر البلاذرى المسالح ذكراً عابراً فى باب الثغور الشامية .

وهذه المنطقة كلها عبارة عن المنطقة التى عرفت فى أيام الرشيد باسم الثغور . وإلى جنوبها تقع منطقة دفاعية أخرى تعرف باسم العواصم . وبحثنا منصب على الثغور دون العواصم .

وحد منطقة الثغور كما رسمه ابن الفقيه (ص١١١) هى منبج من ناحية وأنطاكية من الناحية الأخرى : فما كان إلى الشمال فهو من الثغور ، وما كان إلى الجنوب فهو من العواصم ، ويمر هذا الخط الفاصل على الجومة وقورس وتيزين . وهذا الخط الفاصل معتبر من العواصم ، لأن مركز العواصم هو مدينة منبج .

* * *

ونقطة المبدأ التى نتخذها هى آخر أيام بنى أمية وابتداء الأيام العباسية . فقد انتهز الروم انشغال الناس بالانقلاب العظيم الشامل فقدموا فى عام ١٣٣ ﻫ بجيوش عظيمة وخربوا جميع الحصون الثغرية الإسلامية فى سنة واحدة فى شيء من الشماتة . وفى هذه الحملة قاد الإمبراطور قسطنطين الخامس الجيوش بنفسه . فاستسلمت له القلاع ، لا عن ضعف تحصيناتها ، بل عن يأس من المدد (البلاذرى ١٦٨) واشترط على المرابطين إخلاء القلاع ؛ وقد حدث فى ملطية أن وقف الجند الرومى صفين وسيوفهما متشابكة ليمر من تحتها أهل الحصن. وعلى هذا النحو خرب الروم النظام الدفاعى العربى وأثقلوا الوطأة عليهم على نحو لا مثيل له من قبل .

فخربوا فى خط الفرات ما حول شمشاط ، وانتزعوا من العرب كمخ ، وهدموا حصن قلوذية ، وخربوا كذلك حصون المنطقة الوسطى الواقعة بين الفرات والبحر

وهى حصون مرعش والحدث وزبطرة . وكذلك نهبوا ما حول المصيصة ، وأكملت الزلازل عملهم فتشقق سور المصيصة . وكذلك خرب الروم جسر سيحان (ولم يكن العرب بنوا أذنه ولا طرسوس منذ الفتوح إلى الآن) . وبهذا أصبح النظام الثغرى العربى كله محروماً من التحصينات خالياً من المرابطين . وكان الخليفة المنصور هو أول من استطاع من العباسيين أن يعيد الموضع إلى ما كان ، عليه ثم أتم عمله من بعده .

فإنه اهتم بشمشاط ، واسترد كمخ من يد الروم ، وبنى ملطية وجعل لها مسلحتين قريبتين ، كما بنى قلوذية وتم له بذلك إعادة خط الفرات إلى ما كان عليه . وكذلك بنى المنصور فى المنطقة الوسطى مرعش وزبطرة (أما الحدث فبنيت فى أيام المهدى وسميت بالمهدية . أما الخط الساحلى فقد بنى المنصور فيه المصيصة وأذنه فعادت المنطقة إلى ما كانت عليه من قبل) .

فإذا صرفنا النظر عن الترميمات والتدعيمات فإن الدولة العباسية استحدثت مدناً ثغرية جديدة ، وبفضل هذا الإنشاء زاد الثغر حصانة واتساعاً وأمناً حتى صار منطقة كبيرة عامرة . والإنشاءات هى عين زربة والكنيسة السوداء والهارونية وكفربيا وحصن منصور وطرسوس .

وتقع كل هذه الحصون الجديدة (ما عدا واحداً هو حصن منصور) فى المنطقة الساحلية المقابلة لتيم بيزنطى هو تيم أناطوليا . فإذا ربطنا هذه الحقيقة بخبر وارد فى بناء طرسوس هو أن الروم كانوا يريدون التقدم — وبناء طرسوس كان لنا أن نستنتج أن إنشاء الحصون الإضافية كان يقابل تهديداً رومياً . وكان القصد من الإنشاء إذن هو دفع هذا التهديد . ونتج عن كل هذا الإنشاء الجديد أن صار الثغر أعظم عمراناً وصار من الممكن جعله قسماً إدارياً حربياً قائماً بذاته والاستعاضة به عن نظام الأجناد الشامية الذى انتهى بنهاية بنى أمية .

* * *

المنطقة كلها حربية :

وتدل أخبار البناء والإسكان على حقائق هامة كبرى تتلخص :

(١) فى أن الصفة الحربية تمتد على إقليم الثغور كله ، وأن فكرة الجهاد أو الغزو (والمعنى واحد) هى الأساس الذى يستوجب الصفة الحربية .

(٢) كما تتلخص فى أن الدولة هى التى تتولى كل شىء فى المنطقة الثغرية : الأمن ، والطرق ، والريف المؤنس ، والقلاع والمدن ومنازل الجنود ومعونة الناس عند القحط ، ومعونة الجند المرابط على تكاليف الحياه . ونستطيع بعد ذلك أن نقرر فى اطمئنان أن الدولة لم تلجأ قط إلى المجهود الفردى . ولنتناول إذن جهود الخلفاء ناحية بعد ناحية:

اختيار الموقع :

من البديهى أن النقاط الاستراتيجية فى منطقة معينة لا تكاد تختلف باختلاف العصور ، وفعلا قد جاءت المدن الثغرية العباسية فى نفس أماكن المدن الثغرية الأموية تقريباً أو على الأساس القديم السابق على الإسلام .

ولكن ارتياد المنطقة كان لازماً لاختيار ما يجب البدء به ، وكذلك يلزم ارتياد موضع الحصون لتحديد طريقة البناء . وقد ارتاد القواد منطقة الحدث وطرسوس وأدى الارتياد إلى قرار : هو ضرورة البدء ببناء الحدث قبل طرسوس . كما تقرر عند العزم على بناء طرسوس أن تبنى المدينة على شبه جزيرة بين مجرى ماء فى مكان ضيق يتسع فقط لمائتى منزل عدا الدروب والمسجد والتحصينات والصهاريج والأهراء وغير ذلك من المرافق العامة ، فكانت مجارى الماء بمثابة خنادق طبيعية بطرسوس وكانت المداخل إلى المدينة المحصنة من جهة واحدة مما يسهل الدفاع عنها .

والإسراع فى ارتياد المنطقة وفى تعميرها أمر ضرورى ، وكذلك لا بد من الوقوف على خطط العدو . فقد حدث عند تأخير بناء طرسوس عن بناء الحدث أن المسلمين علموا أن الروم ينوون السبق إلى المكان لإقامة تحصينات فيه وشحنها بالجند . فسارعوا إلى البناء .

ولا تسجل النصوص وصفاً لبقية الأعمال التمهيدية وإن كان افتراض وجودها أمراً حتمياً .

البناء :

أما القيام بالبناء تنفيذاً للخطة المرسومة فمهمة شاقة جداً ، وتدل النصوص على أن البناء فى الثغور ليس كالبناء فى أى مكان . فإن الوضع الحربى يتطلب أن يكون البناء صيفاً لا شتاء ، وأن يتم فى نفس الفصل ، وأن ينظم إسكانه وأن تنزله الرابطة فى نفس الفصل ، وأن يزود بالمرافق الحيوية . وكل ذلك فى شهور قليلة . ويشترط كذلك ضرورة الحراسة الحربية اليقظة الكافية لحراسة المدنيين القائمين بالبناء وهم حشد وافر العدد بحيث يبنى مدينة محصنة . ويجب أن يفترض الجيش الحارس احتمال تدخل العدو لمنع التحصين . ولهذا يعنى الخلفاء بأن يكون الجيش الغازى أكبر من العادة .

وقد بلغ الجيش الذى حرس البناء عند بناء ملطية سنة ١٣٩ هـ سبعين ألف مقاتل ، حشدتهم الدولة من أهل خراسان وأهل الشام وأهل الجزيرة .

أما المدنيون اللازمون لبناء ٢٠٠ منزل وأسوار محصنة ومرافق عامة كما فى حالة طرسوس ، ثم المدنيون اللازمون لتموين المدنيين والحربيين فلا يمكن أن يقلوا بحال من الأحوال عن ٩٠ ألف رجل مع استمرار سير القوافل من دواخل البلاد إلى ثغورها .

والمجموع إذن لا يقل عن ١٥٠ ألفاً ، وهم يمثلون مدينة كبيرة متحركة تعمل لهدف واحد .

والجد فى العمل والإسراع فيه ضرورى للأمن وضرورى أيضاً للتقليل من التكاليف . والحد الأقصى لإتمام عملية البناء كلها لا يمكن أن يتجاوز ستة أشهر لأن الخدمة العسكرية إن زادت عن هذا الزمن اعتبرت « تجميرا » ، ولم تسجل المصادر أن العباسيين كانوا « يجمرون البعوث » .

أما طريقة العمل فهى تقسيم العمل بين العمال وتشجيعهم على سرعة الإنجاز بالمكافآت ، فيقول أحد الرؤساء : « من سبق إلى شرفة من شرفات السور فله كذا » كما حدث عند بناء ملطية . وكان من الضرورى أيضاً أن يحس الجميع صغيرهم وكبيرهم بضرورة الجد والمساعدة حتى كان القائد الأعلى لجيش الغزو ربما حمل

الحجر بنفسه حتى يناوله البناء ليكون أسوة صالحة لغيره ، وليزيد العمال حماسة وجداً .

وهذه الطريقة فى بناء الثغور طريقة عامة ، مثال ذلك أنه عند ما أراد صاحب القيروان تحصين مدينة طبنة ضد الخطر الخارجى حشد لذلك جيشاً كبيراً .

مادة البناء :

ويكون البناء بالحجر دائماً بالنسبة لأسوار المدينة وأبراجها وقلعتها الرئيسية . والمصادر لا تذكر إلا حالة واحدة أريد فيها بناء السور باللبن ، ففشلت التجربة وما كاد يدخل الشتاء وتسقط الثلوج حتى تشقق السور ، وزاد الطين بلة أن العدو علم بالأمر فانتهز الفرصة وأغار على المدينة فأعيد البناء بعد ذلك مرة أخرى بالحجر .

وكذلك تبنى الصهاريج بالحجر ، أما الأهراء والمساجد فتبنى عادة بالحجر . أما المساكن فلا نص عليها . ومن الممكن أن تبنى باللبن أو الآجر أو الحجر على حد سواء بحسب الإمكانيات المحلية . ولكن اللبن يكفى للغرض وهو أقل تكاليف .

ماذا يبنى ؟

لا شك أن السور أهم عنصر فى البناء من ناحية الأمن ومن الناحية الهندسية ويتوقف شكله — استدارة واستطالة — على وضع الأرض التى يبنى فيها . والسور هو الذى يضطر المهندسين إلى تصغير المساكن وتضييق الطرقات . فإنه كلما اتسع استنفد نفقات كثيرة . ولهذا كان المهندسون قديماً عند ما يخططون المدن يقتصدون فى الساحات العامة فيكتفون بالمسجد مكاناً عاماً للاجتماعات والدراسة والعبادة فى وقت واحد .

والأهراء والصهاريج عنصر هام آخر .

أما المساكن فتكون بقدر حاجة الدفاع أو بمعنى أدق بقدر عدد الرابطة الدائمة . وتبنى المساكن على أنماط ذات أسماء مختلفة : —

أنماط المنازل :

تسجل النصوص ثلاثة أنواع من المنازل :

(١) الخانات .

(٢) والخطة .

(٣) والعرافات .

ولا يوجد لدينا تعريف محدود لكل نوع من هذه الأنواع ، اللهم إلا المدلول اللغوى لكل مصطلح وبعض استعمالات الألفاظ .

أما الخانات : فنحن نتصورها مجموعة مساكن على شكل خان ، بمعنى أنها تلتف حول ساحة مشتركة . والراجح أن هذا النوع من المساكن ينفع لرابطة مؤلفة من أسر . وشكل الخانات معروف اليوم فى كرمانشاه وهمذان على طريق بغداد — طهران .

أما الخطط فتكون الواحدة منها بحسب النص ٢٠ ذراعاً فى مثلها ، وهذه المساحة بحسب رقمها تتسع فى تقديرنا لأسرة صغيرة أو لعرافة . وقد أنشئت طرسوس على أساس الخطط فكانت ٤,٠٠٠ (أربعة آلاف) خطة . وقد نزل فى هذه الخطط ٥,٠٠٠ مقاتل : ٣,٠٠٠ منهم من أهل خراسان ، وألف من أهل المصيصة ، وألف من أهل أنطاكية . فكان ثلاثة أخماسها من الفرس ، والباقى من العرب الذين كانوا مرابطين فى المصيصة وأنطاكية .

وتوزيع السكان على الخطط يحتمل أن ينزل ثلاثة أرباع العدد بأسرهم لكل مقاتل منهم خطة هو وأسرته ، وأن ينزل الباقى جماعات ممن لا أسر لهم .

أما العرافة فالمعروف بحسب النصوص أنها تتألف من عشرة رجال إلى خمسة عشر رجلا . وقد جاء فى وصف العرافة أنها تتألف من أربعة بيوت (بمعنى حجرات) بيتان سفليان وبيتان علويان وإصطبل . وتقسيم العرافة على الحجرات يجعل المعدل ثلاثة أفراد لكل بيت . ونفهم من النص أن الإصطبل مشترك بين الجميع .

ونتصور أن تكون الخانات والعرافات والخطط متلاصقة وأن تكون بينها دروب ضيقة توصل إليها لأن المهندس لا بد فى النهاية أن يحسب حساب السور .

طرسوس والنستير :

وقد تفيددراستنا للثغور الشامية البناء أساليب البناء الحربى فى الجهات المختلفة ، فإن طرسوس والمنستير بنيتا جميعاً على بعد ما بينهما بأمر الرشيد ، وقام على البناء هرثمة بن أعين . ونفذ ما أمر به فبنى طرسوس وعمرها ومصرها سنة ١٧١ ، وكذلك فعل بحصن المنستير حين أرسل إلى أفريقية بعد ذلك بثمانى سنين فأقام بها سنتين بنى خلالهما حصن المنستير (١٧٩ — ١٨١ هـ) . وهذا الخبر يقرر مع ذلك حقيقة بديهية هى أن نظام الرباط واحد فى جميع الجهات الإسلامية .

غير أن الرباط اختلف عن أصله فيما بعد عند ما غلب الأتراك على الجيش وعلى ثغور المشرق الأسيوى البعيد ؛ أما الثغور التى احتفظت بالعنصر العربى فإنها ظلت محافظة على نفس التقاليد الأولى التى سجلناها فى هذا البحث فيما بعد . ووجه الخلاف أن الصفة الحربية كانت أغلب على أجناس الترك ، على حين أن الصفة التعبدية كانت أغلب على الأجناس العربية والمستعربة من أهل المغرب .

خارج الأسوار :

وطبيعى أن لا يبنى شىء للرابطة خارج الأسوار إلا ما يلزم للعمل وما لا يعز فقده . ولكن غير المسلمين كانوا يقصدون مثل هذه القلاع للانتفاع من تقديم الخدمات المدنية وللتجارة . والعادة الجارية أن لا يمس العدو غير المسلمين .

طبيعة القلاع الثغرية :

يبدو الطابع العسكرى واضحاً فى تماثل المنازل المعروفة بالعرافات أو فى الخانات والخطط ، بحيث يبرز الإحساس بأننا أمام ثكنات عسكرية ، وكذلك يبرز الطابع الحكومى ، فكل شىء من عمل الدولة .

وإذا عرفنا أن الإصطبلات عنصر هام ، وأن الفرسان عنصر أساسى من

عناصر المرابطين فمن المؤكد أن رائحتها كانت تجعل للمدينة الثغرية طابعاً ريفياً نعرفه نحن الفلاحين فى ريفنا .

وإنما يتركز جمال الثغر فى مسجده وأسواره الشامخة وأبراجه العتيدة وفى السهل أو الجبل القريب ، ثم فى حياة الرباط وما فيها من متعة روحية .

عملية الإسكان المسماة بالشحن :

عند التفكير فى بناء مدينة ثغرية لا بد من التفكير فى نفس الوقت فى اختيار سكان لها ، بحيث يكون المواطنون الجدد مستعدين للنزول فى المدينة بمجرد انتهاء البناء . فإن ترك القلعة دون سكان يرابطون بها إنما يكون فرصة ذهبية يقتنصها العدو .

وقد سجلت النصوص القديمة طريقة الإسكان عند بناء طرسوس . فقد سيرت الدولة نصف سكانها من خراسان ، حتى إذا وصلوا إلى جنوبى بغداد أنزلتهم الدولة فى معسكرات موقتة عند باب الجهاد فى المدائن ، فانتظروا هناك من مستهل المحرم إلى ربيع الآخر ، قريباً من أربعة شهور ، فلما تم البناء رحلوا إلى طرسوس ونزلوها .

عدد السكان (أو الروابط) :

ولدينا بعض أرقام عن تعداد الرابطة فى بعض المدن الثغرية : —

ملطية ٤,٠٠٠ من أهل الجزيرة لأنها من ثغورهم .

الحدث ٦,٠٠٠ منهم ألفان من ملطية وشمشاط وسميساط وكيسوم ودلوك ورعبان .

المصيصة ٤,٣٠٠ (٤٠٠ زمن أبى العباس ، ١٤٠٠ من زمن المنصور ، ٥٠٠ زمن المهدى — عدا من كان قبل بها من قبل وعدا من نقله المنصور إليها من أهل الحصون) .

طرسوس ٦,٠٠٠ (٣,٠٠٠ من أهل خراسان ، ٢٠٠٠ من زائد المصيصة ١٠٠٠ من أنطاكية) .

أصناف السكان :

والسكان جند على أصناف هى :

(١) الفرض .

(٢) الندبة .

(٣) البعوث .

أما الفرض ، فاسمهم مشتق من فرض بمعنى جعل له عطاءً مفروضاً فى ديوان الجند ، ومن نفس الفعل اشتق اسم الفارض وهو الذى يجمع الراغبين فى الجندية ويفرض لهم فى ديوان العطاء ، والعارض عامل آخر يستعرض الجند للكشف عن لياقتهم وعن آلاتهم الحربية .

أما الندبة فهم طائفة مميزة من الجند يختارون لميزة خاصة فيهم . ومثال ذلك ما جاء بمناسبة المصيصة فى العهد الأموى ، فقد روى أن عبد الله بن عبد الملك وضع بالمصيصة جنداً فيهم ٣٠٠ انتخبهم .

أما البعوث فهم غير الفرض والندبة . فإن الطائفتين الأخريين يقيمان فى المدينة الثغرية إقامة دائمة، فهم مواطنوها . أما البعوث فهم عدد معين من الجند يعهد إليهم أن يخرجوا إلى ثغر معلوم كل عام ليقيلوا فيه طول الصيف ، ثم يعودون بعد ذلك إلى قواعدهم الأولى .

والبعوث صنفان :

(١) بعوث دورية مرتبة ذات عدد معين تصل فى وقت معين إلى الثغر فتقيم طوال الصيف ، وهذا هو الصنف الذى ذكرناه آنفاً .

(٢) وبعوث استثنائية تنظم لمواجهة حالة معينة ويكون قدرها بحسب الحاجة. ومثال ذلك ما روى من أن الخليفة العباسى الهادى قطع ثلاثة بعوث حين نوى بناء الحدث ثم مات قبل أن ينفذوا .

امتيازات للمرابطين :

وقلاع الثغور تكون عادة بعيدة عن مركز الدولة فلا ينزلها إلا من برىء من الإنجذاب نحو المدن المركزية ، وتكون قلاع الثغور عادة هدفاً للعدو وللتدمير مرة بعد أخرى فلا ينزلها إلا المقاتل أو المتطوع الشجاع أو المستشهد أو التقى الورع .

والتشجيع والمكافأة من شأنهما أن يعينا هذه الطوائف على تحمل مشاق البعد والاستهداف للخطر . ولهذا الغرض جرت الدولة على تمييز المرابطين على غيرهم من الأجناد بما يأتى : —

(١) معونة يتلقاها المرابط عند البدء ليستعين بها على تجهيز نفسه للنزول فى الموطن الجديد .

(٢) سكن تبنيه له الدولة يسعه ويسع أهله .

(٣) زيادة فى العطاء الرسمى : وتكون هذه الزيادة بحسب الوارد فى بعض النصوص عشرة دنانير .

(٤) إقطاع فى ريف الثغر يتوسع المرابط به ، زيادةً على العطاء الرسمى .

ريف الثغر إقطاعات للرابطة :

ونصل إلى عناية الدولة بريف المدن الثغرية ، فنلاحظ أن الأراضى القريبة من الثغر تقسم إلى إقطاعات توزع على الفرض وعلى الندبة . وقد ينال هذه الإقطاعات — إن وجدت إقطاعات زائدة — بعض المتطوعة . وبهذه الطريقة كان الجند حين يحمون أسوار مدينتهم يحمون فى نفس الوقت أموالهم الخاصة .

وقد يحدث أن لا توجد زيادة فى الإقطاعات ، وأن يحتاج الموقع إلى زيادة الرابطة ، وعندئذ يلغى بند الإقطاع للجدد . مثال ذلك أن الخليفة المهدى فرض لألفين من أهل المصيصة ولم يقطعهم لأنها كانت قد شحنت من الجند والمتطوعة . ومن قبل زاد المنصور رابطة هذه المدينة المحصنة أيضاً ٤٠٠ رجل . ولكن النص لا يحدث ذكراً للإقطاع . ومن قبل ذلك كان أبو العباس قد فرض بنفس المدينة المحصنة لـ ٤٠٠ رجل زيادة فى شحنتها وأقطعهم .

أهمية المصيصة :

أنشئت المصيصة الإسلامية عام ٨٤ هـ على الأساس القديم ، وأريد بها أن تكون سياجاً أمامياً لأنطاكية . وأنشئ بها مسجد « فوق تل الحصن » ، وجعلت كنيستها هريا ؛ ثم اهتم بها الخليفة عمر بن عبد العزيز وبنى لها صهريجاً ونقش اسمه عليه وبنى لها مسجداً . واهتم عمر كذلك بضاحية من ضواحي المصيصة هى كفربيا الواقعة على الضفة الشرقية لنهر جيمان (بريا موس قديماً) وحصن هشام « الربض » عند المصيصة — ويذهب لسترانج إلى أنه ربض كفربيا ، على حين نعتقد أن المقصود حى جديد . وكذلك أنشأ هشام للمصيصة عند الساحل حصن المثقب على الأساس القديم ، والمسافة بين المصيصة والمثقب مرحلة واحدة ؛ وكذلك أنشأ مروان — آخر خلفاء بنى أمية — حصن الخصوص فى ربض من أرباض المدينة . ونستطيع على ضوء هذا الاهتمام المستمر أن ندرك أهمية المصيصة فى العصر الأموى وأنها كانت قاعدة مركزية لعدة حصون قريبة حولها . غير أن أكثر أهل المصيصة هجروها عند ما شققت الزلازل تحصيناتها فى أول قيام الدولة العباسية ، وانضاف إلى ذلك تدمير الروم لكثير من مدن الثغور وإغاراتهم على نواحى المصيصة فى نفس الوقت تقريباً . والراجح أن المدينة تخربت حتى أنها لما عمرت سميت باسم جديد هو المعمورة .

ثم عنى الخلفاء العباسيون الأولون بالمصيصة . فقد ازدادت أهميتها بعد تدمير الروم للثغور ؛ وسارع أبو العباس ففرض بها لـ ٤٠٠ رجل زيادة فى شحنتها وأقطعهم ، ثم كان المنصور أقدر على الاهتمام بها بعد استقرار الدولة فإنه أمر بعمارتها وسماها حين تمت سنة ١٤٠ بالمعمورة ، وبنى لها مسجداً جامعاً جعله مثل مسجد عمر بن عبد العزيز مرات وبناه فى موضع هيكل كان بها ، وفى هذا قرينة على أن المدينة صارت أعمر مما كانت فى أيام بنى أمية . لكن المنصور نقل أهل حصن الخصوص القريب إلى المصيصة وأعطاهم بها خططاً تعويضاً عن منازلهم الأولى وأعانهم على البناء ، ويدل ذلك على أن خطة المنصور أساسها الاكتفاء بالمصيصة بعد تكبيرها عن الحصون المساعدة القريبة . وقد زاد المنصور

فى رابطتها عدة مرات ففرض لـ ٤٠٠ مرابط ثم فرض لألف ثم نقل إليها أهل حصن الخصوص . ثم اهتم المهدى بالمدينه فرم أسوارها ومسجدها وزاد فى شحنتها ؛ ثم وسع المأمون مسجدها أيام ولاية عبد الله بن طاهر «المغرب» (والمغرب هنا بمعنى الشام ومصر) . وهذا قرينة على أن سكان المدينة صاروا أكبر مما كانوا . وتقدير عدد السكان ممكن ، فإن مجموع الزيادة فى المرابطين على عهد العباسيين يبلغ ٤,٣٠٠٠ مرابط بحيث يمكن أن نقدر جند المدينة القدماء والمحدثين بنحو ٦,٠٠٠ مرابط فإذا ضربنا هذا الرقم فى ١٠ كان سكان المدينة نحو ٦٠ ألفاً .

ولا تتم صورة المدينة الثغرية إلا بذكر علمائها : فقد ذكر ابن سعد فى «طبقاته» ١٢ عالماً فى الفترة المحددة بين حكمى الرشيد والمأمون . ولا يجتمع مثل هذا العدد إلا فى مدينة ذات عمران عظيم ؛ كما أن وجودهم بالثغر فضلا عما بالبلاد الداخلية من علماء يثبت مقدار الحيوية العلمية ، كما يدل على أن أقاليم الحدود نفسها كانت صورة طيبة للمدن الكبرى تطالع الداخلين إلى بلاد الخلافة بصورة مشرفة .

العناية بالأمان (الرباط والغزو) :

والحياة إنما تنمو مع الاطمئنان والأمن ، والمفروض أن الرابطة هى الحامية الدائمة المقيمة بالمدينة المحصنة صيفاً وشتاءً ، وأن الرابطة كافية للدفاع عن الأسوار قادرة على الصبر وراءها مدة كافية إلى أن تصل إليها الأمداد .

ويضاف إلى ذلك وصول « طوالع » من الجند كل صيف لتقيم طول مدة الدفء ولتعود مع حلول الشتاء ، لأن غارات العدو تتوقع وقت الدفء .

ويضاف إلى ذلك قدوم الجيوش الغازية كل عام بصفة منتظمة لتقيم فى مناطق الثغر أو لتغزو ما وراءه . ومثال ذلك ما حدث عام ١٤١ بالنسبة لملطية فقد قدم الجيش الغازى على حسب عادته السنوية فرابط عندها طول الصيف ، وكان الناس يتهيبون السكنى بها ، فلما رابط الجيش هناك ذاك العام كانت النتيجة أن رجع إليها ورغب فى سكناها من كان هجرها من أهلها عند ما خربها الروم .

ومن هنا نقرر أن إقبال الناس يزداد كلما أحسوا أن مناطق الثغور آمنة ، وأن احتشاد الجيوش فى الثغور يؤدى إلى نتيجة مزدوجة : إطمئنان السكان وإخافة العدو .

طرق الغزو والعناية بها :

وكذلك عنيت الدولة بطرق الغزو ؛ والطرق التى تؤدى إلى مدن الثغر المحصنة معروفة . وقد اشتهر منها طريقان تسميها المصادر بالدروب ، وهما درب بغراس ودرب الحدث .

وكانت الطريق فى عقبة بغراس طريقاً مستدقة تشرف على الوادى من عل وقد حدث أن سقط محمل امرأة من الطريق إلى حضيض الوادى ، فسميت تلك العقبة عقبة النساء ، وأفهم أنها كانت تخيف النساء . ولهذا بنى المعتصم على حد تلك الطريق حائطاً صغيراً من حجارة (البلاذرى ص ١٦٧) .

وكذلك بُنى لدرب الحدث حائط لطريقه .

إيناس الطرق والريف :

وتحرص الدولة كذلك أن يمر طريق الغزو بجهات مؤنسة غير موحشة . فإن الخلو من الحياة يوحش الجند أيضاً . وقد عالجت الدولة الإيحاش بعدة وسائل : —

ا — تشجيع أهل الذمة من الأرمن خاصة على الاستقرار بريف الحصون الثغرية ليتولوا أمور التجارة ونحوها من المصالح المدنية ، فإن الروم فى عملياتهم كانوا لا يتعرضون لهم .

ب — إنشاء نقط حراسة محصنة تعرف بالمسالح أو المراقب وتوضع عند نقط مختارة من الطريق . والمصادر لا تتكلم عنها فى العصر العباسى الأول ، ولكنا نعلم أنها كانت كثيرة فيما بين أنطاكية والمصيصة فى العصر الأموى .

حـ — إنشاء حياة رعوية على طول الطرق المؤدية إلى المدن الثغرية لكى تقوم على جوانبها آثار الحياة والحركة ، وقد عنى الخليفة المنصور بذلك جرياً على سنة بنى أمية . وقد كان بنو أمية نقلوا من السند رعاة وجواميس إلى بطائح العراق قرب البصرة ، وهم الزط والسيابجة ، وهم فرع من البوهيميين أو الغجر ، ثم نقلوهم بعد

ذلك إلى المصيصة وعين زربة . فلما اضطرب الأمن أثناء الثورة العباسية استولى الناس على هذه الجواميس التى كانت ملكاً للدولة حتى إذا استقرت الدولة العباسية وابتدأ المنصور يهتم بأمر الثغور أمر الناس برد هذه الجواميس فأخذت ممن كانت عنده . وأصل جواميس المصيصه ٨,٠٠٠ جاموسة استجلبت أيام عبد الملك ويزيد ابن عبد الملك ووضعت بين أنطاكية والمصيصة ووصلت عند ما عنى بها العباسيون إلى منطقة عين زربه فى شمالى المصيصة . ولا شك أن الجواميس والرعاة تكاثروا فى العهد العباسى الأول .

المتطوعة : عنصر غير موجه :

كل شىء إذن موجه ، فلا بناء ولا إقطاع ولا طريق ولا رعاة ولا جند إلا كانت الدولة من ورائه . ومع ذلك فقد كان يوجد وسط هذه العناصر الموجهة عنصر هام جداً غير موجه هو عنصر المتطوعة . وهم أصناف يتطوع كل صنف منهم بحسب قدرته وحماسته . فمنهم من يقصد الثغر ليقيم فيه إقامة دائمة فيكون من حيث الإقامة كالفرض والندب دون أن يكون له فرض مرتب فى الديوان . ومنهم صنف يتطوع للإقامة الفصلية كالبعوث الفصلية ، ومنهم صنف يتطوع للغزو فى مدة الغزو التى تبلغ شهراً أو شهرين .

والمتطوع رجل عابد تقى قد يكون شاباً صالحاً للجندية أو فارساً قادراً ، وقد يكون شيخاً غير صالح للجندية ، وقد يكون امرأة ، فيكون الانتفاع من الشيوخ والنساء عن طريق تكثير العدد . مثال ذلك أن ثغراً حوصر والجند فيه قليل ، فلبست النساء العمائم ، وقمن على الأسوار لإيهام العدو بكثرة المدافعين عن المدينة . والمتطوعة قد يشتغلون بأشغال مختلفة فهم العلماء أيضاً ، ومنهم من يتكسب ببعض الأعمال . وهم مهما يكن حالهم يبرزون بوجودهم فكرة خاصة هى فكرة العبادة والغزو ، ويشيعون فى المدن الثغرية جواً خاصاً من الروحانية لا يمكن خلقه بدونهم . وهم الذين جعلوا للنظام الثغرى الإسلامى طابعاً دينياً خاصاً منضافاً إلى الطابع الحربى .

الحركات الحربية فى منطقة الثغور :

ونريد هنا أن نسجل تحركات الجند بالثغر بصرف النظر عن الحملات التى تتجاوزه وعن أهدافها . فإن الأهداف الحربية لها مجال آخر قد نصل إليه فى بحث آخر .

وقد ذكرنا أن الرابطة الدائمة فى المدن الثغرية تتألف من « الفرض » و « الندبة » وهى عنصر ثابت .

وينضاف إليها عنصر متحرك هو « الطالعة »— والجمع طوالع— ثم الجند الغازى صيفاً أو شتاءً وهو الأساس فى الحملات المعروفة باسم الصوائف والشواتى . وقد يكون الجند الغازى هو الجند العادى الذى تقع عليه النوبة فى الغزو . وقد تهتم الدولة بالغزو لبعض الأسباب فتضيف إلى الجند الغازى حشداً جديداً تجمعه عن طريق « ضرب البعوث» على بعض الأقاليم .

أما الطالعة فعبارة عن رابطة فصلية تقدم إلى الثغر من المدن الخلفية الآهلة لترابط فى ثغر معين مدة الصيف عادة وهو الفصل الذى تقع فيه الحروب ، حتى إذا دخل الشتاء عادت الطوالع إلى قواعدها الخلفية .

أما جند الغزو فقد يقيم عند بعض المدن الثغرية وقد يتجاوزها إلى أرض العدو . وحركاته العادية فى الفصول الدافئة ، ولا تكون فى الشتاء إلا للحاجة القصوى .

وهذه الحركات حركات مرتبة تتكرر دون انقطاع . ويكون الانقطاع فقط فى حالات الفتنة عند ما يضطرب كل شيء . أما فى السلم فإن الانقطاع يعتبر تقصيراً موجباً لعقاب المسئول عنه . فقد عزل أحد ولاة خراسان لأنه ترك الغزو فى سنة من السنين ، وكذلك عوقب أحد القواد لأنه تأخر بالغزو البحرى إلى أن دخل فصل الرياح الضارة فغرق الأسطول ونجا هو فكان عقابه الإعدام . فإذا ورد فى مصادرنا أنه لم يقع غزو فى عام عادى دون تعليق ، فمعنى هذا فى نظرى أن والى الثغر اقتصر على الحركات العادية الدورية ولم يدخل أرض العدو ، وإذا احتج بعض الولاة بضرورة لزوم الثغر والبقاء فى مقر ولايته فإن حجته وجيهة إلى حد كبير . وعلى هذا الأساس الذى نستنبطه من أحوال الثغور نفهم العبارات

المقتضبة الواردة فى مصادرنا بشأن الغزو . وإذن فهناك حركات حربية حتمية لا مفر منها وإلا انعزلت الرباطات الدائمة وانقطعت عن الدواخل التى تدافع عنها ، وصارت عبارة عن مجرد خلوات يستقر فيها فرسان .

الحياة الاجتماعية :

ا — وينضاف إلى ذلك أن الحياة الاجتماعية فى الثغور مبنية على هذه الحركات الحربية الرتيبة فهى التى تحدث الأمن والانتعاش وتقطع السكون التام .

فإذا ذابت الثلوج وأقبل الدفء أقبلت معه الحركة ، فجاءت « الطوالع »بالمئات التى تستقر فى بعض المدن الثغرية الهامة ، ثم جاء بعده الجند الغازى بالآلاف من الجند ليعسكر فى ضواحى المدن أو فى أرجاء قريبة منها . وتأتى معهم الأحاديث والأخبار والبضائع والحيوية . ويأتى معهم من يوفرون لهم مرافقهم ، ومن يعقد الأسواق ، ومن يصنع ما يحتاج إليه الجند . وتزدحم الحياة فى هذه الفصول وتتخذ طابعاً خاصاً فيه فرحة وصخب كثير وطمأنينة وانطلاق وحركة على الطرق فى الريف وفى داخل المدن المسورة . ونتصور كذلك أن تضيق صدور بعض الناس بهذه الجلبة المفاجئة التى تقلق وداعة المنطقة وهدوءها . ومع كل ذلك فليس من الضرورى أن يفيض كل شيء بالبشر ، فقد تنقلب الحيوية إلى حذر وخوف وقلق إذا دهم الثغر جيش العدو وانفرد بناحية بعيدة عن الحشود الثغرية ، فيكون أقل ما يصيب المدينة المسورة نهب بعض محاصيلها . وقد تؤخذ المدينة فيكون الجلاء عنها . والواقع أن سكان الثغر لا يمكن أن يتجردوا من القلق بسبب الاحتمالات الممكنة . ولكن أهل الثغور من ناحية أخرى قوم ذوو حصانة ضد هذا القلق بما روضوا عليه أنفسهم من التوجه للجهاد ومن الاستعداد للاستشهاد فى سبيل الله .

ب — يمثل سكان الثغر كل شعوب المشرق الإسلامى فى هذا الوقت : فمنهم عرب من الجزيرة والشام ، ومنهم فرس من خراسان وهذان هما العنصران الرئيسيان فى العصر العباسى الأول ، ومنهم متطوعة من المغرب ومن المشرق على السواء ، ومنهم زط وسيابجة وغيرهم . وهم حين ينزلون الثغر يربطهم رباط واحد هو رباط الفروسية والجهاد ، وهدف واحد هو الدفاع عن حد من حدود الدولة الجامعة لهم ، وتتجلى

الصفة الجامعة أيضاً فى علماء المصيصة المدينة الثغرية فهم فى الأصل من اليمامة والبصرة والكوفة وبغداد ، ومن اليمن ومن خراسان .

حـ — فليست جبهة الثغور إذن جبهة خاصة بالعرب وإن كانت من الناحية الحربية جبهة تدافع عن الشام والجزيرة وأرمينية ، غير أن التقاليد السائدة فيها تقاليد عربية خلقها العرب باسم مبدأ الجهاد منذ أن كانت الحماسة للهجرة طلباً للجهاد على أشدها أيام الخلفاء الراشدين . وبفضل هذه الحماسة عمرت الثغور البحرية والثغور البرية . ومن هذا المبدأ أخذت التقاليد الثغرية أصولها . فكان الرباط عملا صالحاً وفرضاً يتعين على الجميع عند الضرورة . وكان المرابط يتوجه إلى الثغور وهو خالٍ من روح العربدة الغريزية فى الأجناد غير العرب ، ونستطيع أن نبرز هذا الطابع إذا قارنا بين المرابطين فى الثغور وبين الجند التركى فى سامرا فى أيام المعتصم وبعده . وهذا الفارق نتيجة تطور من ناحية ونتيجة وراثة من ناحية أخرى بحيث نستطيع أن نقرر أن الجندية بحسب التقاليد الأصيلة فرض يؤديه الفارس فى شىء من التوقر والتواضع . وقد يبلغ التواضع بالفارس حد إخفاء دوره الهام فى المعركة والزهد فى التفاخر به .

ومن هنا سرى فى الرباط نوع من التصوف .

د — والمدن الثغرية مدن صغيرة نسبياً محتاجة لصغرها إلى تقاليد صارمة كالشأن دائماً فى كل البيئات المقفلة . وتنحصر هذه التقاليد فى العبادة والفروسية والعمل .

فالمسجد مركز تدور حوله الحياة الروحية وهو المكان الطبيعى لأهل الوقار . وإذا كان الناس يقلدون علماءهم دائماً فإن من العلماء من كانوا يقصدون الثغر ويقيمون فيه طلباً للرباط والتعليم . وقد كان جمهورهم الحريص على دروسهم كثيراً بحيث أمكن أن يوجد فى المصيصة وحدها (بين سنة ٢٩١ — ٢٢٥) اثنا عشر عالماً كبيراً . ولا بد فى هذه الحالة بالذات أن يكون المسجد كبيراً أو أن تتعدد المساجد .

أما الشباب فإنه يأخذ من هذه الحياة المثالية بنصيب ،ولكنه بطبيعته أميل إلى الفروسية وإلى تعلمها وتطبيقها بالمران عليها عن طريق ألعاب الفروسية .

أما أصحاب الحرف والتجار والفعلة والعبيد ونحوهم فكان همهم العمل، لكنهم

لا بد أن يأخذوا بنصيب من حيوية المسجد ومن التعلم . ونحن نتصور حياة هذه الطائفة كحياة أمثالهم فى مدينة تاهرت الخارجية كما صورتها تواريخ الخوارج . وقد كانت الثقافة الدينية من هوايات التجار فى الجماعات الإسلامية وهى هنا فى مدن الرباط أوجب .

أهداف المنطقة الثغرية :

لنا أن نتساءل عن هذه الأموال والجهود : ما هدفها ؟

والجواب على هذا السؤال لا يمكن أن يوجد فى مصادرنا التاريخية . فإنها تقتصر على تسجيل الوقائع سنة بعد سنة . فعلينا أن نستمد الجواب إما من كتب الأحكام السلطانية وإما من أحوال الثغور وظروفها .

(١) وهناك أولا هدف مباشر مزدوج حرص عليه العباسيون الأولون من وراء هذا الإنفاق المتواصل : وهذا الهدف هو تعمير منطقة هامة نزل بها الخراب تقصد استخدامها قاعدة أساسية للدفاع دون سائر الشام ، وإنشاء نظام جديد غير النظام الأموى .

وقد تصفحت المصادر مراراً لأقع على العلة فى إنشاء الثغور والعواصم وجعلها قسماً إدارياً خاصاً ، فلم أقع على شىء حتى ربطت بين نظام الأجناد الأموى ونظام الثغور والعواصم العباسى ، وتبينت أن النظام الثانى حل محل الأول وتولى القيام بدوره، وأن نظام الأجناد الأموى اندثر بمجرد قضاء الجيوش الخراسانية العباسية الثائرة على قوة الجيش الأموى الذى كان عبارة عن جيش الأجناد الشامية فصار من الضرورى البحث عن تنظيم جديد .

ونستطيع أن نلمس اهتمام الرشيد بهذا التنظيم من جعله العواصم والثغور لابنه القاسم ، ومن جعله فى نفس الوقت ولى عهد إلى جانب الأمين والمأمون . والغرض من غير شك هو إبراز شخصية الثغور والعواصم وإظهار أهميتها .

(٢) أما الهدف العام للمناطق الثغرية فى القرنين الأولين خاصة فهو هدف مستقل عن أهداف الصوائف والشواتى التى تدخل أرض العدو : وهذا الهدف هو جعل الثغر عنواناً للدولة الإسلامية . فالثغر يجب أن يمثل الفروسية والعلم وقوة

الحضارة الإسلامية . والدولة حريصة على إبراز قوته الدفاعية ولكنها حريصة فى نفس الوقت على أن تبرز فيه القوة الحضارية أيضاً . وأساس هذا الازدواج هو الإيمان بأن للحضارة قوة أمضى من السيف فى تأليف الشعوب المجاورة أو التحالف معها أو إخضاعها أو منع عدوانها .

ونحن نلمس هذه الحقيقة الهامة عند ما نستحضر أحوال إقليم « ما وراء النهر » وهو المعروف باسم تركستان وهو الآن جمهورية أوزبكستان . فقد كان هذا الثغر المدرسة الأولى للشعوب التركية الزاحفة نحو الدولة العباسية بفضل حيويته الحضارية وتمثيله للحضارة العربية .

أما بالنسبة للثغور العربية الرومية فإنها استطاعت أن تقنع الأرمن بمزايا الحضارة العربية وأن تضمهم إلى حلف العرب والدخول فى عهدهم وأن تخلق بينهم وبين العرب تآلفاً وتجانساً حضارياً دام قروناً طويلة برغم اختلاف الدين . وبفضل هذه الصداقة العربية الأرمنية ضمن العرب وفاء الأرمن وضمنوا تفوقاً استراتيجياً على الروم ، قبل أن يقضى السلاجقة على استقلال أرمينية .

ولقد استطاع العرب منذ أيام عثمان وأيام بنى أمية أن ينشئوا حلفاً مع أرمينية مداره التعاون مع الأرمن فى الدفاع عن حدودهم الشرقية ضد الروم وتشجيع الأرمن فى استقلالهم المذهبى عن الروم، كما تعاون الأرمن والعرب على الدفاع عن الحدود الأرمنية الشمالية ضد الخزر . وقد استمر هذا الوضع إلى أيام الأسرة المقدونية البيزنطية دون أن يلحقه تغيير كبير ، حتى إذا ظهر السلاجقة كان للأرمن شأن آخر .

وقد يكون نجاح الثغور الشامية فى نشر الصبغة الإسلامية أقل من نجاح الثغور فيما وراء النهر فى أيام الأمويين والعباسيين ، ولكن طبيعة الثغور وتنظيماتها واحدة بصرف النظر عن النجاح والفشل .

وعلى ضوء هذه الحقائق نقرر أن النظام الثغرى الإسلامى فى القرون الأولى لم يكن نظاماً يرمى إلى التوسع بالقوة والقسر ، ولا نظاماً يراد به الفتح ، بل كان نظاماً يعتمد على إبراز الدفاع القوى وعلى الوسائل السلمية الحضارية . فكل ما حققت الثغور من نجاح فإنه يجب ألا ينسب لقوة الدولة الحربية وحدها بل إلى قوتها

الحضارية قبل كل شىء .

والخلاصة : أننا بفضل ما أوردت المصادر من أخبار متقاربة عن الثغور بسبب تخريب الروم إياها وبناء العباسيين لها وجدنا أمامنا مادة تاريخية كفيلة بإلقاء ضوء جديد على التنظيم الثغرى — وهى مادة جمع بروكس أكثرها ولكنها لم تكن درست من قبله ولا من بعده .

وفى هذا البحث :

(١) جمعنا مادة من شأنها أن تفيد الباحثين عن العمارة الحربية .

(٢) وأثبتنا الصفة الحربية للمنطقة الثغرية .

(٣) وأبرزنا قيام الدولة بنفقات وجهود فوق التصور ، وكان الباحثون من قبل قد أهملوا أمرها .

(٤) وأبرزنا الناحية الثقافية فى المصيصة خاصة والناحية الروحية بوجه عام وعرفنا القرابة بين الرباط هنا وفى المغرب عن طريق قيام هرثمة بن أعين ببناء كل من طرسوس والمنستير .

(٥) وفهمنا كيف استطاع نظام الثغور والعواصم أن يحل محل نظام الأجناد .

(٦) وسجلنا اشتراك الفرس مع العرب فى الدفاع عن الثغور الشامية الشمالية وحاولنا تحديد نسبة هذا الاشتراك عند الكلام على عناصر المرابطين فى الثغر .

محمد عبد الهادى شعيرة

أستاذ التاريخ الإسلامى

بجامعة عين شمس

القاهرة .

١٩٦٠/١٢/١٥

المراجع

ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ، نشره سخاو ، ليدن ، ١٩٠٤ ، ١٩١٢

البلاذرى : فتوح البلدان ، نشره دى خويه ، ليدن ، ١٨٦٣ — ١٨٦٦

الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ، نشره دى خويه ، ليدن ١٨٧٩ — ١٩٠١

بروكس : العرب فى آسيا الصغرى (٦٤٠ — ٧٥٠) فى مجلة الدراسات الهلينية ج ١٨ ، ١٨٩٨

Brooks : The Arabs in Asia Minor; J.H.S. t. XVIII 1898.

شعيرة : الصراع بين العرب والروم فى القرنين السابع والثامن ، الإسكندرية : ١٩٤٧

Cheira : La lutte entre Arabes et Byzantins. Alexandrie, 1947.

التكامل فى القصيدة العربية

للدكتور لطفى عبد البديع

القصيدة بناء يتركب من العناصر والقوى التى تتظاهر على نحو يتم فيه تكامل المعانى الشعرية المتبلورة فى حقائق لغوية ، فالعالم الذى تتألف منه القصيدة عالم متجانس تتلاقى أفكاره وتتعاقب فى حركة مطردة .

وهذا يصدق على القصيدة العربية كما يصدق على سواها ، غير أن طبيعة العلاقة بين الأفكار تختلف باختلاف أنواع الإدراك الذى يسيطر على العالم الشعرى فيها .

وقد أكثر النقاد فى العصر الحديث ممن تعرضوا لبناء القصيدة العربية من الكلام على وحدتها ورأوا فى تركيبها ما خيل إليهم معه أنها تفتقر إلى هذه الوحدة حتى صار ذلك يُعد سمة من سماتها .

وأشار فارس الشدياق إلى شىء من هذا وهو يسخر حين ذكر أنه « لما ترجم المسيو دركات قصيدتى التى مدحت بها المرحوم أحمد باشا والى تونس وطبعها مع الترجمة كان بعضهم يسألنى : هل اسم الباشا سعاد ؟ وذلك لقولى فى مطلعها .

* زارت سعاد وثوب الليل مسدول *

فكنت أقول : لا بل هو اسم امرأة . فيقول السائل . وما دخل المرأة بينك وبين الباشا ؟ وهو فى الحقيقة أسلوب غريب للعرب[1] » .

والبحث فى تركيب القصيدة يقتضى بيان الوضع الذى أقرها فيه النقد والتاريخ الأدبى ، فلقد نظر النقد إلى القصيدة من جهة علاقتها بالسامع أكثر مما نظر إليها من جهة علاقتها بالشاعر وسوّى فى ذلك بينها وبين الخطبة والرسالة ووضع النقاد ما يشبه القوانين التى ينبغى على الشاعر مراعاتها . « قال أهل البيان : ينبغى للمتكلم شاعراً كان أو كاتباً أن يتأنق فى ثلاثة مواضع من كلامه حتى يكون

(١) «كشف المخبأ» ص ٣٠٣ .

أعذب لفظاً وأحسن سبكاً وأصحّ معنى ، أحدها : الابتداء — لأنه أول ما يقرع السمع ، فإن كان محررا أقبل السامع على الكلام وإلا أعرض عنه ولو كان الباقى فى نهاية الحسن ، فينبغى أن يؤتى فيه بأعذب اللفظ وأجزله وأحسنه نظاماً وسبكاً وأصحه معنى ويسمى حسن الابتداء ، وأحسنه ما ناسب المقصود ويسمى براعة الاستهلال .

وثانيها : التخلص — وهو الانتقال مما انفتح به الكلام إلى المقصود مع رعاية المناسبة ، وأحسنه أن يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاساً دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع الثانى لشدة الالتئام بينهما . . .

وثالثها : الانتهاء — فيجب أن يختم كلامه ، شعراً كان أو خطبة أو رسالة ، بأحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق إلى ما يذكر بعد ؛ وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع ، والمتأخرون يجهدون فى رعايته ويسمونه حسن المقطع [1] » .

وعلى هذا المحور دار النقد القديم . فابن رشيق يحتج لحسن الافتتاح فى المديح بأنه « داعية الانشراح ومطية النجاح ، ولطافة الخروج إلى المديح سبب ارتياح الممدوح [2] » .

والمآخذ التى أوردها ، وهى تصور رأى النقاد والممدوحين ، تقوم على هذا الاعتبار فقد عيب على أبى تمام قوله فى افتتاح قصيدته التى امتدح فيها أبا دلف بحضرة من كان يكرهه :

على مثلها من أربع وملاعب

« وكانت فيه حبسة شديدة فقال الرجل : لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » فدهش أبو تمام حتى تبين ذلك عليه ، على أنه غير مأخوذ بما قيل ، ولا هو مما يدخل عليه عيباً ولا يلزمه ذنباً على الحقيقة إلا أن الحوطة والتحفظ من خجلة البادرة أفضل وأهيب ، والتفريط أرذل وأخذل » .

وعيب على جرير قوله وقد دخل على عبد الملك بن مروان فابتدأ ينشده :

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون (نقلا عن المطول والإتقان) ج ١ ص ٣٨٨ ط الهند

(٢) العمدة ج ١ ص ١٩١ .

أتصحو أم فؤادك غير صاح

فقال له عبد الملك : بل فؤادك يا ابن الفاعلة . كأنما استثقل هذه المواجهة وإلا فقد علم أن الشاعر إنما خاطب نفسه . . .

ومن هذه الجهة بعينها عابوا على أبى الطيب قوله لكافور أول لقائه مبتدئاً وإن كان إنما يخاطب نفسه لا كافوراً :

كفى بك داء أن ترى الموت شافيا ... وحسب المنايا أن يكنّ أمانيا [1] »

قال : « ومن قبيح ما وقع لأبى نواس الذى أساء فيه أدبه وخالف مذهبه أن بعض بنى برمك بنى داراً استفرغ فيها مجهوده وانتقل إليها فصنع أبو نواس فى ذلك الحين أو قريباً منه قصيدة يمدحه فيها يقول أولها :

أربع البلى إن الخشوع لباد ... عليك وإنى لم أخنك ودادى

وختمها أو كاد بقوله :

سلام على الدنيا إذا ما فقدتم ... بنى برمك من رائحين وغاد » [2]

أما فيما سموه بالخروج وهو أن يخرج الشاعر من نسيب إلى مدح أو غيره بلطف تحيل ثم يتمادى فيما خرج إليه فقد عيب على أبى الطيب قوله :

ها فانظرى أو فظنى بى ترى حرقاً ... من لم يذق طرفاً منها فقد وألا

علّ الأمير يرى ذلى فيشفع لى ... إلى التى تركتنى فى الهوى مثلا

قال : فقد تمنى أن يكون له الأمير قواداً ، وليس هذا من قول أبى نواس :

سأشكو إلى الفضل بن يحيى بن خالد ... هواناً لعل الفضل يجمع بيننا

فى شىء لأن أبا نواس قال : « يجمع بيننا » ثم أتبع ذكر المال والسخاء به فقال :

أمير رأيت المال فى نعمائه ... مهيناً ذليل النفس بالضيم موقناً

فكأنه أشار إلى أن جمعه بينهما بالمال خاصة : يفضل عليه ويجزل عطيته

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٩٤/١٩٥ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٩٧ .

فيتزوجها أو يتسرى بها ، وأبو الطيب قال « يشفع » والشفاعة رغبة وسؤال ، ثم أتبع بيته بما هو مقوٍّ لمعناه فى القيادة فقال :

أيقنت أن سعيداً طالبٌ بدمى ... لما بصُرّتُ به بالرمح معتقلا

فدل على أنه يشفع ، فإن أجيب إلى مساعدة أبى الطيب فذاك وإلا رجع إلى القهر . . .

ومما سقط فيه أبو نواس، وإن كان مليح الظاهر . قوله يخاطب امرأة نسب بها :

لو أن فناخسُرُو صبّحكم ... وبرزتِ وحدك عاقه الغزلُ
وتفرقت عنه كتائبه ... إن الملاح خوادع قتل
ما كنت فاعلة وضيفكم ... ملك الملوك وشأنك البخل
أوتمنعين قرى فتفتضحى ... أم تبذلين له الذى يسل
بل لا يحلّ بحيث حل به ... بخل ولا جور ولا وجل

فحتم على فنا خسرو بأن الغزل يعوقه وأن كتائبه تتفرق عنه وجعل يسأل هذه المرأة وتشككك هل تمنعه أم تبذل ثم أوجب أن البخل لا يحل بحيث حل فأوقعه تحت الزنى أو قارب ذلك ، ولعل هذا كان اقتراحاً من فناخسرو ؛ وإلا فما يجب أن يقابل من هو ملك الملوك بمثل هذا[1] .

وأما الانتهاء فإنه يؤخذ على الشاعر فيه أن يختم القصيدة « والنفس بها متعلقة وفيها راغبة مشتهية ويبقى الكلام مبتوراً كأنه لم يتعمد جعله خاتمة كل ذلك، رغبة فى أخذ العفو وإسقاط الكلفة . ألا ترى معلقة امرىء القيس كيف ختمها بقوله يصف السيل عن شدة المطر :

كأن السباع فيه غرقى غديّةً ... بأرجائه القصوى أنابيش عُنْصُلِ

فلم يجعل لها قاعدة كما فعل غيره من أصحاب المعلقات وهى أفضلها[2] » .

فالاعتداد بهذه الاعتبارات وما يجرى مجراها يوحى بتباين أجزاء القصيدة وتخالفها ، ولن يكون فى الأمر شىء من ذلك لو تناولنا القصيدة من جهة كونها

(١) العمدة ج ١ ص ٢٠٨ .
(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢ .

مجال الشاعر لتعبيره الشعرى ؛ وإذا كان فيما قاله أبو تمام وجرير والمتنبى وأبو نواس من ابتداءات مفارقة فى رأى ابن رشيق وغيره من النقاد والمدوحين فمردها إلى مراعاة المخاطب على نحو بدا لهم معها ما يشبه التناقض والإحالة فأنكروا على أبى تمام أن يسيل الأسى وعلى المتنبى أن يتعجل الفناء وعلى أبى نواس أن يخشاه وعلى جرير أن يغالب الأسى .

والذى دعاهم إلى ذلك أن المقام مقام مديح لا ينبغى فيه إلا ذكر المطرب المرقص، ولكن الشعراء إنما يبحثون عن الوجود من طريق التعبير الشعرى المتكامل بحيث يجمع فى القصيدة بين الحيرة والطمأنينة ويؤلف بين الألم واللذة ويزاوج بين الأسى والبهجة .

والجمع بين المعانى المتقابلة أصل من أصول الفلسفة الجمالية فى الشعر العربى يتحكم فى المعانى الشعرية الكبرى كما يتحكم فى المعانى الصغرى والصور الشعرية والبلاغية. وقد نبه عليه عبد القاهر الجرجانى حيث يقول : « وإنها لصنعة تستدعى جودة القريحة والحذق الذى يلطف ويدق فى أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات فى ربقة ، ويعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة ، وما شرفت صنعة ولا ذكر بالفضيلة عمل إلا لأنهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ونفاذ الخاطر إلى ما لا يحتاج إليه غيرهما ويحتكمان على من زاولهما والطالب لهما فى هذا المعنى ما لا يحتكم ما عداهما ؛ ولا يقتضيان ذلك إلا من جهة إيجاد الائتلاف فى المختلفات ، وذلك بين لك فيما تراه من الصناعات وسائر الأعمال التى تنسب إلى الدقة ، فإنك تجد الصورة المعمولة فيها كلما كانت أجزاؤها أشد اختلافاً فى الشكل والهيئة ، ثم كان التلاؤم بينها مع ذلك أتم ، والائتلاف أبين ، كان شأنها أعجب ، والحذق لمصورها أوجب[1] » .

وكان مما اقتضته مراعاة السامع أيضاً الطعن على أبى الطيب وأبى نواس لخروجهما ، والواقع أن كلا منهما إنما يصور سلطان المعشوق وذلة العاشق، وهو سلطان لا يتسامى إليه إلا سلطان الأمير ، وفى تحقيق هذا التقابل تكمن الفكرة الشعرية القائمة على صراع الإرادات .

(١) عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة ص ١٧١ ط القاهرة ١٩٣٢ .

على أن للقضية وجهاً آخر يتصل بأنواع الشعر من مديح وفخر وهجاء وغزل ورثاء؛ فقد روعى المعنى الضيق والعملى لهذه الأغراض دون نظر إليها من ناحيتها الفنية ، وهى فى الحقيقة ليست سوى وسائل ومجالات يصوّر فيها الشاعر الحقائق الشعرية .

وقد دخل الضيم على قصائد المديح من هذا الباب ، فاعتبر ما كان مقصوراً على المديح فى القصيدة جوهرياً وما عداه من نسيب ثانوياً أو مجرد تمهيد . ولقد تناقل الناس قول ابن قتيبة : «وسمعت بعض أهل العلم يقول إن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار فشكا وبكى وخاطب الربع واستوقف الرفيق ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين عنها . . . ثم وصل ذلك بالنسيب فشكا شدة الشوق وألم الوجد والفراق وفرط الصبابة ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه ويستدعى به إصغاء الأسماع إليه[٥]» .

وكان بعض الممدوحين يضيقون بالنسيب لأنه يستغرق جهد الشاعر الفنى وهذا عمرو بن العلاء مولى عمرو بن حريث صاحب المهدى وكان ممدحاً مدحه أبو العتاهية فأعطاه سبعين ألفاً وخلع عليه حتى لم يستطع أن يقوم فغار الشعراء لذلك فجمعهم ثم قال : عجباً لكم معشر الشعراء ما أشد حسد بعضكم لبعض! إن أحدكم يأتينا ليمدحنا فينسب فى قصيدته بخمسين بيتاً فما يبلغنا حتى تذهب لذاذة مدحه ورونق شعره[٢].

ومن الأخبار المشهورة التى اتخذت أضحوكة ودليلاً على الغفلة خبر أحد الرجاز وكان قد أتى نصر بن سيار إلى خراسان فمدحه بأرجوزة تشبيبها مائة بيت ومديحها عشرة أبيات — فقال نصر: والله ما تركت كلمة عذبة ولا معنى لطيفاً إلا وقد شغلته عن مديحى بتشبيبك فإن أردت مديحى فاقتصد فأتاه فأنشده :

هل تعرف الدار لأم عمرو ... دع هذا وحبِّر مدحةً فى نصر

فقال نصر لا هذا ولا ذاك ولكن بين الأمرين[٣] :

---

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ص ٦ ط القاهرة ١٣٣٢ ﻫ .

(٢) العمدة ١٦٢/٢ .

(٣) الشعر والشعراء ص ٧ .

لا جرم كانت هذه المقتضيات مدعاة لقول بعض القائلين بتفكك القصيدة القديمة وافتقارها إلى التماسك . ولكن الذين يذهبون هذا المذهب لم يفطنوا إلى أن القضية قد تناولها النقد من الجانب الاجتماعى كما بينا ولم ينظر إليها فى حقيقتها الفنية وإلا فالنسيب والمديح شقان لجسم واحد ، هذا يمثل الزمان فى مستقبله وذاك يصور الزمان فى ماضيه ، والإنسان الممدوح مركز العالم ينتقل إليه الشاعر ، والإنسانة المحبوبة مركز لعالم ينتقل منه الشاعر ، وما الأطلال والدمن والناقة إلا حقائق رمزية شعرية فى العالم الشعرى الذى يدركه الشاعر ليعبر من خلاله عن الأسى والحيرة والقلق وما سعاد وليلى ونعمى إلا معالم فى طريق الحياة التى تصورها القصيدة :

وما كان طبى حبها غير أنه ... تقام بسلمى للقوافى صدورها

وإذا كان قد طرأ على النسيب تغير عند المحدثين فمرده إلى تغير العناصر التى يتألف منها عالمه الشعرى وطريقة إدراكه لها وهذا فى الحقيقة هو تفسير ما استحدثه أبو نواس فصارت الخمر عنده قطب هذا العالم فى مثل قوله :

دع الأطلال تسفيها الجنوب ... وتبلى عهد جدتها الخطوب

ثم ما عمد إليه أبو تمام حيث آثر عالم الطبيعة والروض كما فى قصيدته التى يمدح بها المعتصم :

رقت حواشى الدهر فهى تمرمر ... وغدا الثرى فى حليه يتكسر

بذلت مقدمة المصيف حميدة ... ويد الشتاء جديدة لا تكفر

ثم يقول :

يا صاحبىّ تقصيا نظريكما ... تريا وجوه الأرض كيف تصور

تريا نهاراً مشمساً قد شابه ... زهر الربى فكأنما هو مقمر

حتى إذا أخذ فى المديح استعان بالعلاقة الذهنية فقال :

خلق أطل من الربيع كأنه ... خلق الإمام وهديه المتنشر

وقد ولع الأندلسيون بهذا التركيب وشغفوا به . فمن ذلك قول صاعد بن الحسين البغدادى يمدح المظفر ابن أبى عامر وكان[١] قد اقترح على شعرائه فى بعض

---

(١) نفح الطيب ٢٤٩/١ .

أوقات الربيع من دولته قطعاً نوارية فى المنثور وهو الخيرى وفى الزهر وغير ذلك من أنواع النوار وكان شديد الإعجاب بذلك كثير الطلب لأنواعه فى مظانه وأحبّ أن يدخله قيانه فى أغانيهن :

لم أدر قبل ترنجان مررت به ... أن الزمرد قضبان وأوراق
من طيبة سرق الأترج نكهته ... يا قوم حتى من الأشجار سراق
يشارك الخمر فى نفى الهموم إذا ... ما شمه مؤثر بالهجر مشتاق
كأنما الحاجب الميمون علمه ... فعل الجميل فطابت منه أعراق

* * *

على أن هناك حقيقة لا بد من تقريرها لبيان طبيعة الغنائية فى القصيدة العربية لارتباط ذلك بتركيبها فلقد أقامت نظرية الأنواع الأدبية التفرقة بين الشعر الغنائى والشعر القصصى على أساس موضوعية هذا وذاتية ذاك. ولكن هذه التفرقة إن جاز الاعتداد بها فى الشعر اليونانى القديم فلا ينبغى أن تتخذها أساساً لتصوير الشعر العربى . وعلى أنه لم يعد لها معنى بعد أن حطم كروتشه الحواجز التى أقيمت بين الأنواع الأدبية الثلاثة وبين تداخلها على نحو لا يمكن فصل كل منها عن الآخر فصلا تاماً . والغنائية بمعناها الذاتى الضيق لا تتسع لتصوير القصيدة العربية بما تضمه من عالم شعرى متباين العناصر ، يفعل ذلك فى أقرب المظاهر إلى الذاتية ونعنى به شعر الحب حيث يظهر « الأنت » ممثلا فى الخليلين أو الصاحبين ثم فى المحبوبة أكثر مما يظهر « الأنا » وحيث تتراءى الأفكار الشعرية متبلورة فى حقائق الحياة التى يلتقطها الشاعر والمواقف التى يصورها أكثر مما تتراءى الذات ، فغنائية القصيدة العربية غنائية « موضوعية » وليست ذاتية وفى هذه الموضوعية يكمن نظام القصيدة وتركيبها .

والتصور العربى للشعر يقوم على الإدراك والعلم والمعرفة. وفى نطاق هذه المدلولات دار لفظ الشعر عند العرب. جاء فى "التاج": « والشعر كالعلم وزناً ومعنى ، وقيل هو العلم بدقائق الأمور ، وقيل هو الإدراك بالحواس— وبالأخير فسَّر قوله تعالى : « وأنتم لا تشعرون » . . . قال الأزهرى : وهو شاعر لأنه يشعر ما لا يشعر غيره أى

يعلم. وقال غيره : لفطنته[١] » .

والقصيدة عالم شعرى متجانس تتآلف فيه الأشياء وتتلاقى بحيث يبرز من تآلفها الكيان الشعرى وإلى هذا يشير لفظ القصيدة « بمعنى مفعولة لأن الشاعر يقصد تأليفها وجمعها وتهذيبها[٢] »..

وهذا العالم يتألف من مظاهر الوجود التى يدركها الشاعر إدراكاً وجدانياً يتأدى إليه من طريق الحواس ومن طريق تلك العين السحرية التى تسمى المعرفة والتى ينفذ بها إلى حقائق الأشياء فيبصر منها ما لا يبصر غيره ويسمع ما لا يسمع سواه ويبلور هذا الإدراك فى لغة شعرية تصور تلك الحقائق وتركبها فى قصيدة. ومناط الشاعرية فى السيطرة على ما يسمى بالإحساس والخروج به إلى حيز الوجود الموضوعى ليتشبث بحقيقة من حقائقه يثبت فيها كيانه ويبرز موضوعيته من طريقة اللغة الشعرية .

وهذا مثل من شعر بشار يوضح ما نقول :

عللينى يا عبدُ أنت الشفاء ... واتركى ما يقول لى الأعداء
كل حى يقال فيه وذو الحلم ... مريح وللسفيه الشقاء
ليس منا من لا يعاب فأغضى ... رب زارٍ باد عليه الزراء
أنا من قد علمت لا أنقض العهـ ... ـد ولا تستخفنى الأهواء
وعجيب نكث الكريم وللنـ ... ـفس معاد وللحياة انقضاء
فاذكرى حلفتى أقارفُ أخرى ... يوم زكى تلك اليمين البكاء
يوم لا تحسبى يمينى خلاباً ... بيمينى توقر الأحشاء
فتصدت بعد الصدود وقالت ... قتلتنى أنفاسك الصعداء
قلت : نفسى الفدا على عادة منـ ... ـى جرى ما جرى وقلبى براء
فاعذرينى يا شقة النفس إنى ... تبت مما مضى وعندى وفاء
وجوار إذا تحلين لم تد ... ر أشاء فى حليها أم نساء
يوم سلوان إذ ينادينى أقبـ ... ـل إلينا فعندنا الحيا ما تشاء

(١) تاج العروس مادة شعر .
(٢) حاشية الدمنهورى على الكافى ص ٨٥ .

يتعـــرضن لى بفـــاترة الطـــر ... ف نماها إل القـــلاء القلاء[١]
كمهـــاة الكناس تطوى لنا النفـ ... ـس على ودّة وفينـــا جفـــاء
رحن يدعوننى إليهـــا فأمسكـ ... ـتُ بسمعى فضاع ذاك الدعاء
ضامهن الذى تمنين شـــغلى ... بفتـــاة منهـــا التقى والحيـــاءُ
نعمت فى الصبا فلمـــا اسبكرّت ... خف قدامهـــا وجل الوراء
ورآها النســـاء تغلو فسبحـ ... ـن غلاءً لما استبان الغـــلاء
هى كالشمس فى الجلاء وكالبـــد ... ر إذا قنعت عليهـــا الرداء
أنسيت قرقر العفاف وفى العيـ ... ـن دواء للنـــاظرين وداء
فخمـــة فعمة برود الثنـــايا ... صـــعلة الجيـــد غادة غيـــداء
أزرت دعصـــة وتمت عسيباً ... مثل أيم الفضا دعاه الأباء
وثقـــال الأوصال سربلهـــا الحسـ ... ـن بياضا والروقة البيضـــاء
زانهـــا مسفر وثغر نقى ... مثـــل در النظام فيـــه استواء
وقوام يعـــلو القوام ونحـــر ... طاب رمانه عليـــه الأياء
وبنـــان يا ويحه من بنـــان ... كنبات ســـقاه جم رواء
ولها وارد الغـــدائر كالكر ... م سواداً قد حان منـــه انتهـــاء
وحديث كأنه قطع الـــرو ... ض زهتـــه الصـــفراء والحمراء
لم يعلل بها ســـواى ولم تبـ ... ـدُ لنـــار ... الصـــلاء[٢]
وإذا أقبلت تهادى الهوينى ... اشرأبت ثم استنار الفضـــاء
لم تنلهـــا يدى بحولى ولكن ... قضيت لى وهل يرد القضـــاء
كا ن ودّى لهـــا خبيا فأسرعـ ... ـتُ إليهـــا والأمر فيـــه التواء
وسألت النساء أبصرن ما أبـ ... ـصرت من حسنها فقال النساء
دون وجه البغيض وحشة هول ... وعلى وجه من تحب البهـــاء

فتركيب القصيدة يقوم على تركيب المواقف والحقائق فى عالم شعرى متماثل قوامه وحدة المسلك الغزلى للقصيدة .

---

(١) فى البيت بياض .

(٢) بياض فى البيت .

وفى القصيدة أربع مراحل متلاحقة أخرج الشاعر كل مرحلة منها إلى حيز الوجود فى الأفكار الشعرية والصور التى رتبها بحسب ترتيب وجودها النفسى عنده .

فأولاها مرحلة التوتر فى قوله (عالينى ...) إلى قوله (يوم زكى تلك اليمين البكاء) والثانية التراخى فى قوله (فتصدت بعد الصدود . . . إلى قوله . . . وعندى وفاء) والثالثة البهجة فى قوله (وجوار إذا تحلين . . . استنار الفضاء) . والرابعة فى قوله : لم تنلها يدى بحولى . . . إلى آخر القصيدة .

وقد برزت موضوعية العمل الأدبى فى الأسلوب الذى كان له من القوة التعبيرية ما أضفى على العالم الشعرى تماثلا تجلى فى القصيدة .

ففى المرحلة الأولى كان فعل الطلب « عالينى » ، والنداء « يا عبد » ، والخطاب « أنت الشفاء » — تمثيلا لفكرة استدعاء المحبوبة والتوسل إليها لدفع التوتر الذى عقده « ما يقول لى الأعداء » .

وكأنما وجد فى اعتماد الحكمة وترديدها راحته فأخذ يرسلها ، ثم جردها فى البيتين اللذين يبدءان بقوله « كل حى يقال فيه . . . » من « الأنا » ليثبت بذلك حقيقة مطلقة ليس فيها مظنّة الاتهام بالهوى فى الرأى ، ومن هذا الوضع العام خص نفسه بالذكر :

أنا من قد علمت لا أنقض العـ ... ـهد ولا تستخفنى الأهواء

ثم عاود هذه الطريقة فانتقل من العام إلى الخاص مرة أخرى حيث يقول :

وعجيب نكث الكريم وللنفـ ... ـس معـــاد وللحياة انقضاء

وأتبعه قوله :

فاذكرى حلفتى أقارف أخرى ... يوم زكى تلك اليمين البكاء
يوم لا تحسبى يمينى خلاباً ... بيمينى توقر الأحشـــاء

وبذلك تدرج فى عرض الحقائق الشعرية : إذ بدأ بطبيعة الإنسان وثنى بتوكيد « الأنا » وحقق فكرة الثبات والاستقرار عن طريق تكرار حروف النفى المطلق :

لا أنقض العهد ولا تستخفنى الأهواء

وتسلم هذه المرحلة إلى المرحلة التى تليها حيث يتراخى الموقف ، ومفتاحه فى « تصدت بعد الصدود » ، ويتبلور الوصل بعد القطيعة فى تجاذب الحديث بينهما

وكأنما يتناجيان « قالت : قتلتنى . . . قلت نفس الفدا . . .) ثم تتوالى ألفاظ الحب والحنان (نفسى الفدا . . . يا شقة النفس . . .) .

وفى المرحلة الثالثة تغمر البهجة العالم الشعرى فتتراءى الجوارى فى حليهن :

يوم سلوان إذ ينـــادينى أقبل   فعنـــدنا ما تشـــاء

يتعرضْنَ لى بفاترة الطر   ف إذا أقبلت ثناها الحياء

ويدركها إدراكاً سمعياً :

رحن يدعوننى إليهـــا فأمســـ   كت بسمعى فضاع ذاك الدعاء

والإدراك السمعى أثير عند بشار فهو القائل :

يا قوم أذنى لبعض الحى عاشـــقة   والأذن تعشق قبل العين أحيانـاً

وتتعاقب الأفعال التى تصور الجمال النامى فى صورة الحركة (تغلو فسبّحن غلاء لما استبان الغلاء) وتبلغ النشوة أقصاها فى الصور الشعرية القائمة على جمالية الضوء (هى كالشمس . . . ؛ . . . ثم استنار الفضاء) .

وفى الضوء تبرز ألوان الحسن (سربلها الحسن بياضاً . . . ؛ ولها وارد الغدائر كالكرم سواداً) .

وتطلع المحبوبة من الضمير « هى » وكأنه راية تؤذن بظهورها ثم تتوالى الصفات (فخمة فعمة . . .) لتصور أن الإدراك الجمالى كان دفعة واحدة .

ومن هذه النشوة يعكف الشاعر على مشكلة الحب فيحلها من طريق حتميته (لم تنلها يدى بحولى . . .) وتتردد فكرة القضاء مرتين : مرة فى صورة حدث وقع (قضيت لى) ، ثم فى استحالة دفعه (ولكن هل يرد القضاء) .

فى الترتيب الداخلى للحقائق الشعرية والأفكار يكمن تركيب القصيدة ، والعملية الغنائية تحققت من طريق تكامل المراحل التى تصور الوضع النفسى والإدراك الشعورى الذى يسيطر على القصيدة من أولها إلى آخرها فى شكل متكامل .

لطفى عبد البديع
مدرس بكلية الآداب جامعة عين شمس

المثل العليا
فى شعر الفروسية الجاهلية

للدكتور شوقى ضيف

١

معروف أننا ورثنا عن الفروسية الجاهلية شعراً حماسياً كثيراً ، تناول فيه الفرسان والشعراء وصف المعارك الحربية وتصوير البسالة والإقدام ، وأن هذا الشعر الحماسى يستغرق أكثر صحف الشعر القديم . ولذلك سمى أبو تمام منتخباته التى اختارها غالباً من الشعر الجاهلى والإسلامى باسم « ديوان الحماسة » إذ وجدها اللون الواضح فى هذا الشعر ، وما عداها كأنه تذييل لها يطرِّز حواشيها .

ولسنا نريد أن نتحدث عن شعر الحماسة حديثاً عاماً ، إنما نريد أن نتحدَّث عن المثل العليا التى سنها الفرسان للعرب فى الجاهلية ، ورفعوها لواءً يبذلون من دونه المُهَج والأرواح ، إذ تحولت عندهم إلى ما يشبه العقيدة ، فهم يدينون بها ويرون فى الانحراف عن هَدْيها ضلالا أىَّ ضلال . ونعجب حين نجدهم وثنيين لا يستشعرون أى دين سماوى ، ومع ذلك يعتنقون طائفة من الشِّيَم الرفيعة التى تنبئ عن خلق مهذب ، بل عن نبل وسمو كانا يضيئان حياتهم على نحو ما تضىء الشمس صحراءهم ضياء ثابتاً متجددا .

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الفروسية التى شاعت فيهم حينئذ هى التى هيأت لنمو النبل والسمو فى نفوسهم ، إذ كان الفارس يضحى بحياته قرير العين فى سبيل قبيلته ، ويقف من دونها كالطود يرد عنها غائلة أعدائها وينكِّل فى المعارك الدامية بأبطالهم . ويدوِّى شعر فرسانهم دوىَّ النحل بوصف تلك المعارك وقد علا الغبار ولمعت السيوف والرماح ، والدماء تسيل من كل جانب . ولهم فى ذلك غير معلقة ومذهَّبة وملْحمة كانت تمأمهم حين خرجوا من جزيرتهم شاكين السلاح

للفتوح الإسلامية ، فصرعوا سلطان الفرس والروم وصهلت خيولهم فى أواسط آسيا وساحات الهند وعلى جبال البرانس وأبواب فرنسا الجنوبية .

وتقترن بهذه البطولة الحربية بطولة نفسية رائعة تتراءى على ألسنة فرسانهم فى طائفة من مكارم الأخلاق كانوا يتحلّون بها ويعتزون اعتزازاً شديداً، ولعلهم لم يعتزوا بخصلة كاعتزازهم بخصلة الكرم ، وخاصة حين ينزل بهم الجدب وتقسو السماء فلا ترسل عليهم غيثها ، فتمتد الرمال الشاحبة من حولهم ، كأنها بحر ليس له ساحل ويمتد معها الجوع والبؤس القاتل ، حينئذ يَبْرُزُ فرسان القبيلة الذين سودتهم فينحرون لها من إبلهم وأغنامهم ، وقد ينحرونها جميعاً ، لا يبتغون جزاء ولا شكوراً .

وفرسانهم الذين اشتهروا بالجود كثيرون كثرة مفرطة ، وفى كتب الأدب والتاريخ فصول طويلة تقصّ أخبارهم من مثل هرم بن سنان ممدوح زهير، وحاتم طيئ الذى ضُرِبتْ بجوده الأمثال ، وله شعر كثير يشيد فيه بفضيلة الكرم ، وكان كثيراً ما ينفق كل ما عنده، ويبيت على الطَّوَى هانئاً سعيداً، ومن طريف ما يروى له قوله مخاطباً زوجه[1] :

إذا ما صنعت الزّاد فالتمسى له ... أكيلا فإنى لست آكلهُ وحدى
أخاً طارقاً أو جار بيت فإننى ... أخاف مذمّات الأحاديث من بعدى
وإنى لعبد الضيف ما دام نازلا ... وما فىّ إلا تلك من شيمة العبد

ويروى الرواة أن ابنته سفّانة عُرِضت على الرسول صلى الله عليه وسلم فى سبايا طيئ ، فقالت له : « يا محمد ! هلك الوالد وغاب الوافد فإن رأيت أن تخلى عنى فلا تشمت بى أحياء العرب فإنى بنت سيد قومى ، كان أبى يفكّ العانى ويحمى الذّمار ويقْرى الضيف ويشبع الجائع ويفرج عن المكروب ويطعم الطعام ويُفْشى السلام ولم يرد طالب حاجة قط، أنا بنت حاتم طيئ . — فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا جارية ! هذه صفة المؤمن لو كان أبوك إسلامياً لترحمنا عليه ، خلّوا عنها ، فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق ، والله

(١) شرح المرزوقى على الحماسة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) رقم ٧٣٢ .

يحب مكارم الأخلاق[1] » .

وقصة كعب بن مامة الإيادى وجوده بنفسه فى سبيل بعض العرب — مشهورة. فقد حدّثوا أنه ارتحل فى ركب من أخلاط العرب ، فنفد ماؤهم إلا قليلا ، فجعلوا يتقاسمون ما بقى منه كلما نزلوا منزلا . وساروا حتى نزلوا فأعطوا كُلاًّ حظهُ من الماء، وبينما كعب يتناول نصيبه إذا هو يجد رجلا من بنى النمر ينظر فى لهفة إلى ما بيده ، فآثره على نفسه وناوله نصيبه من الماء، فارتشفه . وارتحلوا ثم نزلوا واقتسموا البقية الباقية فقدّم كعب نصيبه راضياً مرضياً إلى صاحبه النمرى ، وتولى يستقبل بغليل صدره الموت هانئاً بما صنع[2] .

وفى كل جانب من أخبارهم وأشعارهم نجد صورة هذا الكرم المؤثر حتى عند صعاليكهم وقراصنة صحرائهم ، فقد كان من هؤلاء الصعاليك من يتسامى فى صعلكته فإذا هو لا يقل عن السادة من فرسانهم كرماً وإيثاراً على نفسه . ومن خير من يصور ذلك عروة بن الورْد ، وكان فارساً، وكأنما هذبت الفروسية صعلكته، فإذا هو يضع لنفسه تقليداً : أن لا يغير إلا على الأغنياء أشحّاء النفوس الذين لا يبرون من حولهم ولا يقدمون القرى لمن يطرقهم ، يقول[3] :

لعل انطلاقى فى البلاد ورحلتى ... وشدى حيازيم المطية بالرحل
سيدفعنى يوماً إلى رب هَجْمةٍ ... يدافع عنها بالعقوق وبالبخل

وتقليد ثان ألهمته به فروسيته هو أن يوزع ما يغنمه من مال هؤلاء الأغنياء البخلاء على الفقراء والضعفاء من عشيرته ، فهو لا ينهب بغنمه للنهب، وإنما ينهب ليؤدى واجباً إنسانياً نبيلا[4]. ويُرْوى أنه تعرض له شخص من عشيرته ينعى عليه هزاله وضموره وتغير لونه ، فقال[5] :

وإنى امرؤٌ عافى إنائى شركةٌ ... وأنت امرؤ عافى إنائك واحدُ
أتهزأ منى أن سمنت وأن ترى ... بوجهى شُحُوبَ الحقِّ، والحقُّ جاهدُ

(١) أغانى (طبعة الساسى) ١٦/٩٣ .
(٢) المحبر لابن حبيب (طبع حيدر آباد) ص ١٤٤ .
(٣) ديوان عروة ١٠٨ .
(٤) انظر ترجمته فى الجزء الثالث من الأغانى طبعة دار الكتب .
(٥) ديوان عروة ٨٨ .

أقسِّم جسمى فى جسوم كثيرة   وأحسو قراح الماء ، والماءُ باردُ

وواضح أنه يقول لصاحبه إن أحداً لا يشركه فى إناء طعامه ، أما هو فيشركه كثيرون من العفاة والمحتاجين ومن أجل ذلك سَمِنَ صاحبه، أما هو فأصبح ضئيلا نحيلا ، وما شحوب وجهه إلا أثر من آثار نهوضه بحقوق المعوزين والسائلين للمعروف، ولم يلبث أن قال إنه يقسم طعامه بينه وبين العفاة أو بعبارة أدق يقسم جسمه فى جسومهم ، بل كثيراً ما يؤثرهم بطعامه وبما جلب من غنائم مكتفياً بحسْو الماء البارد على حين يعصف الشتاء بزمهريره .

وعروة الصعلوك يقدم بذلك صورة رفيعة للإيثار ، وكأنى به كان يستشعر فكرة التضامن الاجتماعى ، فهو ينهب مال الأشحاء ليرده على الفقراء والبؤساء من عشيرته ، ويدفع عنهم غوائل الجوع والبؤس والحرمان والشقاء . وقد اكتسب بذلك لنفسه مَجداً ظلت الأجيال التالية تذكره ، إذ يُروَى أن معاوية بن أبى سفيان كان يقول : « لو كان لعروة بن الورد ولد لأحببت أن أتزوج إليهم[1] » ويقال إن بعض العرب استأذن فى الدخول عليه قائلا لآذنه : أنا ابن مانع الضَّيْم ، فقال معاوية للآذن : « ويحك لا يكون هذا إلا ابن عروة بن الوَرْد أو ابن الحُصَين بن الحُمام المُرِّى[2] » . ويذكر الرواة أن عبد الملك بن مروان كان يقول : من زعم أن حاتماً أسمح الناس فقد ظلم عروة بن الورد[3] » .

ومن الخصال التى أكثر فرسانهم من الإشادة بها خصلة النجدة ، فكان لا يستغيث بهم مستغيث حتى يطيروا إليه زرافات ووحدانا ، لا يسألونه على ما قال برهاناً ، حتى لا يدفعوه أو يمطلوه، فما هو إلا أن يندبهم حتى يَصِلوا خُطى خيلهم بسيوفهم ورماحهم . وقد تولد من هذا الشعور العارم بعون المستغيث حمايتهم للجار الذى ينزل بهم ، وكانوا يمنحونها كل من يطلبها ، وإن خلعته قبيلته لكثرة جرائره وتنكرت له ، فبمجرد أن يلوذ بهم لائذ ، حتى لو كان من عدوهم يصبح فى عداد قبيلتهم وتصبح له كل الحقوق التى يتمتع بها أبناؤها. يقول زهير[4] :

(١) أغانى ٣/٧٣ .
(٢) أغانى (طبعة دار الكتب) ٢/١٤ .
(٣) أغانى ٣/٧٤ .
(٤) ديوان زهير (طبعة دار الكتب) ص ٨٠ .

وجارُ البيت والرجل المنادى   أمام الحىِّ عهدُهما سواءُ

وفى قصة الأعشى مع عامر بن الطُّفيل فارس بنى عامر المشهور ما يصور مدى هذه الحماية ، فقد روى الرواة أنه « مرّ ببنى عامر فى بعض رحلاته ، فخافهم ، فأتى علقمة بن عُلاثة ، فقال له : أجِرْنى ، فقال : قد أجرتك، قال : من الجن والإنس ؟ قال : نعم ، قال : ومن الموت ؟ قال : لا . فأتى عامر بن الطفيل ، فقال : أجِرْنى قال : قد أجرتك ، قال : من الجن والإنس قال : نعم، قال : ومن الموت ؟ قال : وكيف تجيرنى من الموت ؟ قال : إن مت وأنت فى جوارى بعثت إلى أهلك الدِّية، فقال : الآن قد علمت أنك أجرتنى من الموت. — فمدح عامراً وهجى علقمة[1] » .

ومن خصالهم الكريمة التى تغنوا بها طويلا خصلة الوفاء والحفاظ على العهد ، إذ كانت الكلمة يلقيها الفارس فتصبح عقداً مبرماً ، لا بد له من الوفاء به ، مهما كلَّفه ذلك من مشاق . ومن ثم كان الغدر عندهم سُبَّة الدهر ، ويقول الرواة إنهم كانوا يرفعون لمن يغدر منهم لواء فى مجامعهم وأسواقهم حتى يصموه وصمة الأبد ، ونرى الحادرة يعدد لصاحبته سمية مناقب قبيلته ، فيقول فى تضاعيفها[2] :

أسُمَىَّ ويحكِ هل سمعتَ بغَدْرةٍ   رُفع اللواء لنا بها فى مَجْمَعِ

ويتصل بذلك حديث طويل عن الأمانة ، وأنهم يغضون أبصارهم عن نساء جيرانهم ، كما يتغاضون عن سقطات الكلام وعثرات الأفواه ، يقول حاتم[3] :

بعينى عن جارات قومى غفلةٌ   وفى السمع منى عن حديثهم وقْرُ

ويقول[4] :

وأغفِرُ عَوْراءَ الكريم ادِّخارهُ   وأعرض عن شتم اللئيم تكرُّما

وقد أشادوا طويلا بالحلم وسعة الصدر ، وشاع ذلك كله من حولهم بحيث أصبح دستوراً لسيادة من يسود منهم ، واقرأ ما فى أخبار قيس بن عاصم المِنْقَرى

(١) أغانى ٩/١٢٠ .
(٢) المفضليات (طبع دار المعارف) ص ٤٥ .
(٣) أغانى (طبعة الساسى) ١٦/١٠١ .
(٤) حماسة البحترى (طبع بيروت) ص ١٧١ .

فستجد أحاديث فروسيته، وستجد بجوارها أخلاقه الرفيعة، ويقولون إنه سُئِل بماذا سُدْتَ قومك؟ قال: «ببذل النَّدى وكفّ الأذى ونصر الموالى[١]» وكان الأحنف يقول: «ما تعلمت الحلم إلا من قيس بن عاصم المِنْقرى، فقيل له: وكيف ذلك يا أبا بحر؟ فقال: قَتَلَ ابن أخ له ابنا له، فأتى بابن أخيه مكتوفاً يُقاد إليه، فقال: ذَعَرْتم الفتى، ثم أقبل عليه، فقال: يا بُنى! نقصت عددك، وأوهيت ركنك، وفتتَّ فى عضدك، وأشمتَّ عدوك، وأسأت بقومك. خلّوا سبيله، واحملوا إلى أم المقتول ديته. قال الأحنف: فانصرف القاتل وماحَل قيس حبْوته، ولا تغير وجهه[٢]». وله شعر كثير يتغنى فيه بشيمه وسجاياه، من مثل قوله[٣]

إنى امرؤٌ لا يعترى خلقى   دَنَسٌ يفنِّده ولا أفْنُ

وقوله:

وتمام الفضل الشجاعة والحِلْـ   ـمُ إذا زانه عفافٌ وجودُ

وقد تغنوا كثيراً بالعزة والكرامة، وهى عندهم مزيج من التواضع غير المسفّ ومن الأنفة التى تسمو بصاحبها عن الدّنيّات، وترتفع به عن الصغائر. ومن ثمَّ كانوا لا يقبلون الضَّيم بأى صورة من صوره، وكيف يقبلونه، وهم فرسان أعزاء كرماء على نفوسهم وعلى قبائلهم؟ إنه هوانٌ ما بعده هوانٌ، يقول المتلمِّس[٥]:

إن الهوان حمارُ الأهْل يعرفه   والحرُّ يُنْكره والرسْلَةُ الأجد[٦]

ولا يُقيم على خَسْفٍ يرادُ به   إلا الأذلاّن: عَيْرُ الأهل والوتِدُ

هذا على الخَسْف معقولٌ بِرُمّته   وذا يُشَجُّ فلا يبكى له أحد

فالهوان والضيم هما العار الذى ليس بعده عار، وكان أقل شعور بهما يثيرهم ويدفعهم إلى سَلّ سيوفهم، وقد يكون سبباً فى حرب مبيدة تمتد سنوات طويلة. وليس من شك فى أن هذه السجايا جميعاً تكبر من شأن الفارس الجاهلى،

---

(١) أغانى (طبعة دار الكتب) ١٤/٧٦.

(٢) أغانى ١٤/٧٤.

(٣) البيان والتبيين (طبعة عبد السلام هارون) ١/٢١٩.

(٤) أغانى ١٤/٨٢.

(٥) حماسة البحترى ص ١١٣.

(٦) الرسلة: الناقة الذلول. الأجد: الموثقة الخلق.

فهو يتراءى لنا فى أشعاره وأخباره جميعاً مثلا رفيعاً للأخلاق الكريمة، وقد وجد فيه من حوله خير أسْوة، ومن ثمّ عمت شعراء الجاهلية فى فخرهم ومديحهم هذه المثاليةُ الخلقية. واقرأ فى «المفضليات» و«الأصمعيات» فستجد الشعراء يرددون فى شعرهم هذه المناقب التى تحدثنا عنها، إذ يتغنون فى أنفسهم وفى ممدوحيهم بالكرم الفياض والحلم والوفاء والأنفة والعزة والصبر على الشدائد وفى ميادين الحروب وإغاثة الضعفاء ومدّ يد العَوْن إلى الفقراء مع الحفاظ على العهد ورجاحة العقل وسداد المنطق والرأى. ولم يرسموا لأنفسهم وسادتهم هذه الخلق الرفيعة فحسب، فقد رسموها أيضاً للمرأة الحرة الشريفة، ولعل من خير ما يصور ذلك وصف الشَّنفرى الصعلوك لزوجه أميمة إذ يقول[١]:

لقد أعجبتنى لا سقُوطاً قناعُها   إذا ما مشَتْ ولا بذات تَلَفُّتِ

تبيت ـ بُعَيْد النَّوْم ـ تهْدى غَبوقَها   لجاراتها إذا الهدّيةُ قَلّت[٢]

يحلُّ بمنجاة من اللوم بيتُها   إذا ما بيوتٌ بالملاحة حُلَّت

كأن لها فى الأرض نِسْياً تقصُّه   على أمها وإن تكلِّمك تَبْلَت[٣]

أميمةُ لا يخْزى نثاها حليلَها   إذا اذكر النسوان عفت وجلت[٤]

إذا هو أمسى آبَ قُرَّةَ عينِه   مآبَ السَّعيد لم يَسَلْ أين ظَلَّتِ

فأميمة خجول، وهى لذلك دائماً تُسْدل قناعها على وجهها فى أثناء سيرها غير ملتفتة يمنة ولا يسرة، وهى كريمة مؤثرة، تؤثر جارتها فى الجَدْب بغبوق اللبن فى العشىّ، محصِّنة بيتها بالمكرمات مبتعدة عن كل مذمة وملامة، ومن فرط حيائها أنها إذا مشت فى الطريق لا ترفع رأسها ولا نظرها عن الأرض حتى يظن من يراها كأن شيئاً ضاع منها، وهى تبحث عنه، وإذا ما اعترضها شخص وحدّثها أوجزت فى الحديث ومضت لقصدها. وإن سيرتها العطرة ليعبق شذاها فى العشيرة، وهى سيرة يُزْهَى بها الشنفرى. إذ يجد زوجه مثال العفة والوقار، وإنه ليعود إليها من مغامراته فى الصحراء قرير العين، لا يسألها أين كانت ولا كيف أمضت

---

(١) المفضليات ص ١٠٩.

(٢) الغبوق هنا: اللبن الذى يشرب فى العشى.

(٣) النسى: الشىء المنسى أو المفقود. تقصه: تتبع أثره. أمها: قصدها. تبلت: أوجزت.

(٤) النثا: الحديث عن الشخص. المليل: الزوج.

يومها أو أيامها ، فهى موضع ثقته وهو يرفعها عن كل شبهة وكل ريبة .

وهذه الصورة للمرأة الحرة النبيلة عند الشنفرى تقابل صورة الفارس الشريف عند حاتم وعروة بن الورد وقيس بن عاصم وأضرابهم من الفرسان الذين يفتخرون دائماً ببطولتين : بطولة الحرب وبطولة الخلق الرفيع ، ومن الصورتين جميعاً تلتئم هذه المثالية الخلقية التى استقرت فى ضمير الكثرة من الجاهليين وتمثّلها وجدانهم ، حتى وجدان الصعاليك الذين كانوا ينهبون ويسلبون .

٢

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن عنترة بن شداد العبسى من خير من يمثّل الفارس الجاهلى الشريف ، ومعروف أنه ولد لأمة حبشية تسمى زبيبة ، وكان من عادة العرب أن لا ينسبوا أبناءهم من الإماء والجوارى إليهم ، إلا إذا أظهروا بسالة وبطولة نادرة . ولم يكد عنترة يشب عن الطوق حتى بذّ أقرانه شجاعة وفروسية وجرأة ونجدة ، واعتزّ به أبوه ونسبه إليه ، ولكن نفسه ظلت تتألم لسواده ، ولأنه ليس ابن حرة ، وكان كثيراً ما يتعرض له بعض أبناء عشيرته يعيرونه بسواده وسواد أمه ، وتصادف أن أحبّ ابنة عمه عبلة ، وحاول خطبتها ولكن عمه ردّه رداً غير جميل ، فحزن حزناً عميقاً . وأذكى هذا الحزن نفسه ، وكانت نفساً خصبة ، فشدا الشعر ، ومضى يتغنى بعبلة وغرامه بها غناء رائعاً .

ونحن لا نستمع إليه حتى يخلب ألبابنا بجمال صوته وبمضمون شعره ، وهو مضمون يتجلى فيه العشق المعذب الذى يحتمل صاحبه من تباريحه ما يُطاق وما لا يطاق ، كما تتجلى الفروسية الجاهلية بكل ما يزينها من كريم الخلال والخصال . فشعره يقترن فيه الحب بالحماسة ، وكأنما يصف فيه معاركه من أجلها ، وليبرهن لها أنه إن كان فاته جمال الصورة فلم تفته الشجاعة والمناقب التى تستأثر بقلوب العرب استئثاراً . ومن أطرف الأشياء حقاً أن نقرأ شعره . فسنراه فيه مقداماً لا يعرف الإحجام ، وسنراه قوياً صلباً حاداً ، وسنراه مع ذلك رقيقاً رحيماً ، فيه بر وخير . وعبلة دائماً لا تغيب عن ذهنه ، فقد أشعلت قلبه حباً ، ولم يصب من هذا الحب

سوى الحرمان والشقاء ، غير أنه لا ينساها ، وكيف ينساها وهى تملأ نفسه من جميع أقطارها وتملك عليه أهواءه وعواطفه وحسه ومشاعره ، ومن ثم مضى يقدّم لها انتصاراته فى المعارك الحامية وسجاياه التى تصوره فارساً ممتازاً خليقاً بكل إكبار .

وارجع إلى المعلقة فستجده يتحدث عن شيمه الكريمة إلى عبلة حديثاً ينم عن اعتداده بكرامته وفروسيته ومروءته الكاملة ، وهو اعتداد يفيض على شخصيته ما يحببها إلى القلوب ، يقول موجهاً حديثه إلى تلك التى شغفت قلبه حبّاً[1] :

أثنى علىّ بما علمت فإننى   سمْحٌ مخالقتى إذا لم أظْلَمِ
فإذا ظُلِمْتُ فإن ظُلْمِى باسلٌ   مرٌّ مذاقته كطعم العلْقَمِ[2]
وإذا شربتُ فإننى مستهلكٌ   مالى ، وعِرْضِى وافر لم يكلم[3]
وإذا صحوتُ فما أقصِّر عن نَدَى   وكما علمِتِ شمائلى وتكرُّمى

فهو سمح السجايا ، ولكنه لا يحتمل الظلم ، فإن ظلم تحول كالإعصار العاصف حتى يأتى على ظالمه .

وهو مثل طرفة يشرب الخمر ولكنها لا تؤذى مروءته . وهو كالبحر الفياض كرماً وجوداً . ويمضى فيحدّث عبلة عن فروسيته وبسالته فى الطعن والنزال وصراع الأقران ، وكيف ينصبّ عليهم كالقضاء النازل أو كشُواظ من نار . ولا يلبث أن يعود فيحدثها عن كرم نفسه وشرف طباعه ، يقول :

يخبرك من شهد الوقائع أننى   أغشى الوغى وأعفّ عند المغْنَمِ

فهو يقدم فى أهوال الحرب ويقتحم خُطُوبها اقتحاماً ، أما عند الأسلاب فيتردد ويحجم ، عفة نفس ، وكأنه ليس صاحبها ، إنه لا يحارب من أجل الأسلاب والغنائم ، إنما يحارب ليكسب لنفسه ولقبيلته شرف المجد الحربى . وعلى هذه الشاكلة دائماً يتحدث عن مُثله الخلقية الرفيعة ، يقول فى قصيدة أخرى :

لا تَسْقِنى ماءَ الحياة بذلّةٍ   بل فاسْقِنى بالعزّ كأس الحَنْظَلِ

فهو لا يُغْضِى على الذل ، وكيف يغضى عليه ، وهو الأبىّ الأنف الذى

---

(١) انظر فى هذه الأبيات وما يتلوها ديوان عنترة .

(٢) باسل : كريه .

(٣) يكلم : يجرح .

لا يقبل الضيم ولا يطيقه ، وما أروع قوله :

ولقد أبيتُ على الطَّوى وأظلُّه   حتى أنالَ به كريمَ المأكلِ (١)

فالجوع حتى الموت الكريه خير من الطعام الخبيث الدنىء . إنه فارس نبيل ، وهو نُبْل تحفه الرحمة والرقة حتى إزاء عدوه الذى يبطش به البطشة القاضية ، يقول وقد غلبه التأثر حين صرع بعض خصومه :

فشككتُ بالرُّمْحِ الطَّويلِ ثيابَهُ   ليس الكريمُ على القنا بمحرَّمِ

فهو يرفع من قدره ، فيدعوه كريماً ، ويقول إنه مات ميتة الأبطال الشرفاء فى ساحة القتال . وكان يجيش بنفسه إحساس رقيق نحو فرسه الذى يعايشه حين تنوشه سيوف أعدائه ورماحهم ، وتسيل دماؤه على صدره ، وصوَّرَ ذلك تصويراً بديعاً فقال :

فازورَّ من وَقْعِ القنا بلَبانه   وشكا إلىَّ بعَبرةٍ وتَحَمْحُمِ (٢)

لو كان يدرى ما المحاورة اشتكى   ولكان لو علم الكلام مكلمى

وكأن الفرس بضعة من نفسه . وبهذه الرقة والرأفة كان يعامل النساء سبيَّات وغير سبيات ، فإذا سبى امرأة حرَّمها على نفسه إلا أن يتزوجها ويؤدى صداقها إلى أهلها . وكما للسبية حرمتها كذلك لامرأة جاره حرمتها ، غاب زوجها أو كان حاضراً ، فهو يغض طرفه عنها ولا يُتبعها قلبه وهواه ، يقول :

ما استَمْتُ أنثى نفسَها فى موطن   حتى أوفى مَهْرَها مَولاها (٣)

أغْشَى فتاة الحىِّ عند حليلها   وإذا غزا فى الحرب لا أغشاها (٤)

وأغضُّ طَرْفى ما بدت لى جارتى   حتى يُوارى جارتى مأواها

إنى امرؤٌ سمح الخليقة ماجدٌ   لا أُتبع النفسَ اللجوجَ هواها

وعنترة بهذا كله يصور لنا الفروسية الجاهلية وكيف ارتفعت بالفرسان عن النقائص وارتقت بهم فى معارج العفة والعزة والأنفة والكرامة ، مع رقة النفس ودقة

(١) الطوى : الجوع .
(٢) ازور : مال . اللبان : الصدر . التحمحم : صهيل فيه شبه أنين .
(٣) استامها : راودها عن نفسها . الموطن : موطن القتال .
(٤) أغشى : أزور .

الحس . ولا نرتاب فى أن هذه الفروسية الشريفة هى التى هيأت بمثلها الرفيعة لظهور الغزل العذرى عند العرب .

ومعنى ذلك أننى أذهب إلى أن هذا الغزل الطاهر العفيف لم ينتظر إلى العصر الأموى كى يظهر ويشيع على ألسنة الشعراء ، فقد أخذ فى الظهور والشيوع منذ العصر الجاهلى بفضل ما انبثق فيه من هذه الفروسية النبيلة ، التى تقوم فى بعض جوانبها على الإيثار والشعور العميق بالكرامة والوقار والترفع عن الدنيات . وآية ذلك عنترة وحبه لعبلة ابنة عمه ، فقد كان مغرماً صبًّا ، ولم ينسها يوماً ، حتى فى خلال معاركه يقول :

ولقد ذكرتُكِ والرِّماحُ نواهلٌ   منى وبيضُ الهند تَقْطُرُ من دمى

فوددتُ تقبيلَ السيوف لأنها   لمعتْ كبارقِ ثغرِكِ المتبسِّمِ

فهى لا تغيب عن خياله ، حتى حين تعبث به سيوف أعدائه . وارجع إلى مطالع معلقته فستراه يحيِّى المعاهد التى كان يلقى فيها صاحبته رابط الجأش ثابت الجنان رغم ما انتهت إليه مأساة حبه ، فقد تحولت عبلة عنه إلى معاهد جديدة وديار جديدة ، ولكنه يؤمن فى قرارة نفسه أنها تحولت مكرهة ، وهو لذلك يعلن إليها أنه لا يزال على العهد وفياً ، يقول :

حُيِّيتَ من طَلَلٍ تقادم عَهْدُهُ   أقْوَى وأقْفَرَ بعد أمِّ الهيثم (١)

كيف المزارُ وقد تربَّع أهلُها   بعُنَيْزَتَيْنِ وأهلُنا بالغَيْلَمِ (٢)

ولقد نزلتِ فلا تظنى غيره   منى بمنزلة المُحَبِّ المكرَمِ

ويمضى فيقدم إليها — كما قدمنا — كل مخاطراته الحربية وكل محامده الخلقية ، وقد عبث الحنين بقلبه وأحس فى عمق مأساته الغرامية وما كان من رفض عمه له واختيار غريب للاقتران بقرة عينه ، يقول :

يا شاةَ ما قَنَصٍ لمن حلَّتْ له   حَرُمتْ علىَّ وليتها لم تَحْرُمِ (٣)

وفى أثناء ذلك يطلعنا على ما اشتملت عليه نفسه من رحمة وعطف على فرسه ومن يطيح برءوسهم فى ميادين الحروب من أقرانه ، فهو فارس ذو قلب كبير ، وهو كما يتجشم أهوال القتال يتجشم أهوال هذا الحب اليائس الذى يحاول بكل

(١) أقوى وأقفر : خلا من كان يسكنه .
(٢) تربعوا بعنيزتين : نزلوا بها فى وقت الربيع .
(٣) الشاة : المهاة والبقرة الوحشية . ما زائدة .

ما وسعه أن يكظمه كظماً ، فتفضحه عبراته ، ويصور هذا الصراع القائم فى نفسه ، فيقول :

أعاتبُ دهـــراً لا يليق لناصح ... وأُخفى الجوى فى القلب والدمعُ فاضحى

فهو يحبها حبًّا يملك عليه نفسه ، حبًّا ينتهى به إلى الهيام بها هياماً شديداً لا حد له ، ومع ذلك يحاول جاهداً أن يخفيه وما يلبث الحب أن يصرعه ، فيعلنه إعلاناً بدموعه وبأشعاره التى تسيل بالحزن واللوعة . واستمع إليه يتحدث عن رحيلها فيذكر الغراب معه على عادتهم فى الطيرة به وبنعيبه :

ظَعَنَ الذين فراقُهُمْ أتوقَّعُ ... وجرى ببَيْنهم الغُرابُ الأبْقَعُ [1]

حَرِقُ الجناح كأنّ لحيا رأسه ... جَلَمان بالأخبارِ هشٌّ مُولَعُ [2]

فزَجَرْتُهُ أن لا يفرِّخ بيْضَهُ ... أبدا ويصبحَ خائفاً يتفجَّعُ

إن الذين نَعَبْتَ لى بفراقهم ... همْ أسْهَرُوا ليلى التِّمام فأوجعوا [3]

وواضح أنه شبه لحييه بالجلمين أو المقراضين ، وكأنما يقطع الغراب بصوته فى نياط قلبه ، وهو لذلك يدعو عليه أن ينقطع نسله وأن يعيش وحيداً يندب أهله جزاء وفاقاً لما فرق بينه وبين عبلة . ويشكو السهاد وما يشقى به من آلام الحب العنيف. وهو دائماً حب وقور أو حب عفيف فيه نبل وتسامٍ وتفجع وحسرة و بر وحنان.

ولعلنا بذلك كله لا نغلو إذا قلنا إن الحب العفيف نشأ منذ الجاهلية فى ظلال الفروسية وما رسمت من خصال كريمة عند عنترة وأضرابه ، ممن ارتفعوا بحبهم عن الغايات الحسية إلى غايات معنوية صوروا فيها مشاعرهم وعواطفهم وأحاسيسهم وأهواءهم تصويراً ينم عن شرف الطبع ونقاء القلب وصفاء النفس . ولا أزعم أن هذا الضرب من الغزل السامى عمَّ بين جميع الجاهليين ، فقد كان بينهم من يتغزل غزلا ماديًّا ، بل أحياناً غزلا مفحشاً ، وإنما أزعم أن أسراباً من الغزل العفيف أخذت طريقها حينئذ إلى الظهور بتأثير ما أشاعت الفروسية فيهم من مثل خلقية عليا ، قوامها الترفع عن الدنيات والجلد والصبر واحتمالُ المشاق والأنفة والعزة والكرامة والإباء مع الحس المرهف والشعور الرقيق .

شوقى ضيف
أستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة

(١) الأبقع : ما فيه سواد وبياض .

(٢) حرق : أسود .

(٣) التمام : شديد الطول .

فخر الدين الرازى

تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته

للأستاذ جورج قنواتى

تُعدّ دائرة المعارف الإسلامية من أهم المراجع العلمية عند علماء الاستشراق الغربيين . وقد فطن لهذه الأهمية نخبةٌ من علمائنا فأخذوا ، منذ زمن طويل ، ينقلونها إلى اللغة العربية ، معلقين على بعض موادها ومكملين ما بدا لهم ناقصاً ، مبتوراً أو مغرضاً .

وقد دهشتُ منذ سنين عند ما حاولت عبثاً أن أجد فى هذه الموسوعة مقالةً عن فخر الدين الرازى ! . كيف فات المشرفين على هذه الدائرة أن يخصّصوا لهذا المفكر الذى يعد من أكبر علماء الإسلام ، مقالةً تليق بمقامه الرفيع ؟ وقد تنبّه المشرفون على الطبعة الثانية لهذه الدائرة إلى هذا النقص ، فأقرّوا تخصيص بحث للإمام الرازى وطُلب منى أن أقوم بتحضيره [1] .

ولما قمتُ بتأدية المهمة التى كلفت بها ، وشرعت فى جمع عدة مصادر ونصوص متصلة بهذا المفكر الكبير وبيئته ، بدا لى أنها قد تفيد قرّاء اللغة العربية ، ففكرت أن أسجلها هنا بلغتها الأصلية ، تحيةً لصديقنا الجليل الدكتور طه حسين ورمزاً لاهتمامه الكبير بإحياء تراثنا الفكرى العربى . فهذه الوثائق تكمل ما كتبته بالفرنسية والإنجليزية لدائرة المعارف نفسها .

حياته :

محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن فخر الدين أبو عبد الله القرشى التيمى البكرى ، الطبرستانى الأصل ، الرازى المولد . ولد فى الرّى سنةَ أربع وأربعين وخمسمائة. وكان والده الإمام ضياء الدين أحد أئمة الإسلام، مقدماً فى علم الكلام ،

(١) ورد فى « دائرة المعارف المقتضبة » *Shorter Encyclopaedia of Islam* ، ليدن ١٩٥٣ مقالة عن فخر الدين الرازى للمستشرق الهولاندى كرامرس (ص ٤٧٠) .

له فيه كتاب غاية المرام ، الذى يذكر السبكى فى طبقاته أنه فى مجلدين ، وأنه قد وقف عليه ووصفه قائلاً « وهو من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقاً » (ج ٤ ، ص ٢٨٥) . « وأخذ الإمام ضياء الدين علم الكلام عن أبى القاسم الأنصارى تلميذ إمام الحرمين . وقال فى آخر كتاب غاية المرام : « هو شيخى وأستاذى. وأخذ الفقه عن صاحب التهذيب » . وقد ذكر السبكى ما كان عليه من فصاحة اللسان وقوة الجنان، «... أديباً له نثر فى غاية الحسن تكاد تحاكى ألفاظه مقامات الحريرى من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه » (ص ٢٨٦) .

وليس من الغريب أن يكون الابن سرّ أبيه ، متمكناً من علوم الكلام والفقه والفصاحة . فقد ذكر الصفدى فى «الوافى» أنه كان عارفاً بالأدب له شعر بالعربية ليس فى الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسية لعله يكون فيه مجيداً (ج ٤ ، ص ٢٤٩) .

ثم قرأ الحكمة على المجد الجبلى « وهو أحد أصحاب محمد بن يحيى . ولما طلب المجد الجبلى إلى مراغة ليدرس بها صحبه فخر الدين المذكور إليها ، وقرأ عليه مدّة طويلة علم الكلام والحكمة » . ودرس الفقه على الكمال السمنانى .

ويقول ابن العبرى إنه : « تهوّس بعمل الكيمياء وضيّع فى ذلك مالاً كثيراً ، ولم يحصل على طائل » (ص ٤١٨) . وعند ما أتم دراسته فى الرى رحل إلى خوارزم « فجرى بينه وبين المعتزلة مناظرات أدّت إلى خروجه منها » ؛ ورحل إلى ما وراء النهر يقصد بنى مارة ببخارى ، ولم يلق منهم خيراً . فعاد إلى الرىّ .

واجتمع بعد عودته إلى مسقط رأسه بشهاب الدين الغورى ، سلطان غزنه ، الذى قربه منه وأدناه ورفع محله وأغدق عليه . ووجد نفس اللقاء الحسن عند علاء الدين خوارزم شاه .

وفى سنة ٥٨٠/١١٨٤ عند ما كان قاصداً بخارى ، وقف مدّة فى سرخس حيث أقام عند الطبيب عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسى الذى أكرمه . « فشرع له فى الكلام على كليات القانون وشرح المستغلق من ألفاظ هذا الكتاب ورسمه باسمه وذكره فى مقدمته ووصفه وأثنى عليه » (ابن العبرى ، ص ٤١٩) .

ولما لم يجد فى بخارى القبول الذى كان يتوقعه ، عاد إلى هرات ، وسمح له سلطان غزنة الغورى غياث الدين أن يفتح مدرسة فى قصره .

وبعد عدة رحلات انتهت به إلى سمرقند بل إلى الهند [١] ، استقر نهائياً فى هرات وأمضى فيها أكبر شطر من حياته . وكان يلقب فيها بشيخ الإسلام ويروى أنه فى عز مجده « كان خوارزمشاه يأتى إليه . وكان إذا ركب يمشى حوله نحو ثلاثمائة نفسى من الفقهاء وغيرهم » (السبكى ج ٥ ، ص ٣٥) .

وكان الرازى فقيراً فى بدء أمره إلى حد أنه عند ما مرض فى بخارى اضطر مواطنوه الساكنون بها إلى جمع المال لإعانته . ولكن أبواب الرزق تفتحت له فيما بعد وفى ذلك يقول الصفدى بعد أن ذكر عودة الرازى إلى الرىّ : « وكان بها طبيب حاذق له ثروة وله بنتان فزوجهما بابنى فخر الدين ، ومات الطبيب واستولى على جميع نعمته ومن ثمّ كانت له النعمة » (ج ٤ ، ص ٢٩٤) .

كان للرازى ذكاء ثاقب وذاكرة عجيبة . قيل إنه فى صغره حفظ الشامل للجوينى ، وهو كتاب ضخم كله حجج ومجادلات .

يقول الصفدى : « اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله . وهى سعة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن والاطلاع الذى ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريده فى تقرير الأدلة والبراهين . وكان فيه قوة جدلية ، ونظرُه دقيق » (ج ٤ ، ص ٢٤٨) . وجاب صيته الآفاق فكان يؤمه من شتى جهات آسيا الوسطى قوم يقصدونه لاستشارته فى مسائل متنوعة استعصى عليهم حلها . فكانوا يجدون عنده الجواب الشافى .

وكان الرازى شديد الحرص على العلوم الشرعية ، ومع هذا كان ينزع إلى صوفية عميقة كانت تظهر فى خطبه المنبرية ، وهو يحث الناس على التمسك بأهداب الدين . كان عبل البدن ، ربعةً ، كبير اللحية . وكان فى صوته فخامة ، وفى كلامه قوة تأثير عجيبة . فكثيراً ما يعتريه الوجد فى خُطَبِه ، ويؤثر فى سامعيه حتى يجعلهم يذرفون الدموع معه . وقد استطاع أن يُرجع إلى السنة كثيراً من أهل الزيْغ وخصوصاً من الكرّامية . وكان فى آخر حياته يذكر الموت وأهواله ، فيسأل الله الرحمة ويقول : « إننى حصلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة

(١) يروى الصفدى أن سلطان خوارزم شاه محمد بن تكشى أرسله رسولا منه إلى الهند . انظر الوافى للصفدى ج ٤ ص ٢٤٩ .

البشرية ، وما بقيت أوثر إلا لقاء الله تعالى ، والنظر إلى وجهه الكريم » (ابن أبى أصيبعه ج ٢ ، ص٢٦). وفى الوصية التى أملاها على تلميذه إبراهيم بن أبى بكر بن على الأصبهانى يقول : « لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم » .(نفس المرجع . ص ٢٧) .

وله فى هذا المعنى الأبيات الآتية :

نهايةُ اقدام العقول عقالُ   وأكثرُ سعى العالمين ضلالُ
وأرواحنا فى وحشة من جسومنا   وحاصلُ دنيانا رَدَى ووبالُ
ولم نستفدْ من بحثنا طول دهرنا   سوى أن جمعنا فيه : قلتُ وقالوا
وكم قد رأينا من رجال ودولة   فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرُفاتها   رجالٌ ، فزالت والجبالُ جبال (١)

وقد تحمس الرازى تحمساً كبيراً للسنة والدفاع عنها . فحارب المعتزلة والكرّامية والحنابلة . وكان النزاع لا يخلو أحياناً من العنف . فيلجأ خصومه إلى طرق أقل ما يقال فيها إنها بعيدة عن اللائق . وقد ذكر الصفدى فى الوافى ، نقلاً عن علاء الدين الوادعى ، تفاصيل هذه الحرب الوضيعة بقوله : « إن الإمام فخر الدين الرازى — رحمه الله — كان يعظ الناس على عادة مشايخ العجم ، وإن الحنابلة كانوا يكتبون له قصصاً تتضمن شتمه ولعنه ، وغير ذلك من القبيح . فاتفق أنهم رفعوا إليه يوماً قصّة يقولون فيها إن ابنه يفسق ويزنى ، وإن امرأته كذلك . فلما قرأها قال : هذه القصة تتضمن أن ابنى يفسق ويزنى ، وذلك مظنّة الشباب ، فإنه شعبة من الجنون ؛ ونرجو من الله تعالى إصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء إلا من عصمه الله . وأنا شيخ ما فىّ للنساء مستمتعٌ . هذا كله يمكن وقوعه . وأما أنا فوالله لا قلت إن البارى سبحانه وتعالى جسمٌ ولا شبّهته بخلقه ولا حيّزته » (ص ٢٥٠) .

وفى سنة ٥٩٩ هـ / ١٢٠٢ عند ما كان فى فروكوه ، ثار ضده أعداؤه وأرغموه على مغادرة المدينة . وكانوا يأخذون عليه تشيعه ، فى نظرهم ، لأرسطو وابن سينا والفارابى ، أو على الأقل إكثاره من إيراد شبه الفلاسفة من غير أن يستطيع الرد عليها بالبراهين القاطعة .

وفى سنة ١٢٠٩/٦٠٦ ألم به مرض ، اشتدت وطأته عليه ، حتى استيقن أنه

(١) الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٧ .

سيفارق الحياة . فى شدة مرضه أملى وصيته على تلميذه ومصاحبه إبراهيم بن أبى بكر على الأصبهانى وهى تدل كما يقول الصفدى : « على حسن عقيدته وظنّه بكرم الله تعالى ، وقصده بتصانيفه » (ص ٢٥٠) . وكان ذلك فى يوم الأحد الحادى والعشرين من شهر المحرم سنة ٦٠٦هـ . واحتدّ مرضه إلى أن توفى يوم العيد غرّة شوّال من السنة المذكورة . والوصية صورة رائعة لما كان عليه فخر الدين الرازى من عواطف دينية عميقة وتواضع علمى ثابت وهى تكشف عن المقاصد التى كان يستهدفها فى مؤلفاته العديدة . وإليك هذه الوصية كما أوردها ابن أبى أصيبعة :

« بسم الله الرحمن الرحيم. يقول العبد الراجى رحمة ربه ، الواثق بكرم مولاه ، محمد بن عمر بن الحسين الرازى ، وهو فى آخر عهده بالدنيا ، وأول عهده بالآخرة ، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس ويتوجه إلى مولاه كل آبق . إنى أحمد الله تعالى بالمحامد التى ذكرها أعظم ملائكته فى أشرف أوقات معارجهم ، ونطق بها أعظم أنبيائه فى أكمل أوقات مشاهداتهم ، بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والإمكان . وأحمده بالمحامد التى تستحقها ألوهيته ، ويستوجبها لكمال الموهبة ، عرفتها أو لم أعرفها ، لا مناسبة للتراب مع جلال رب الأرباب ، وأصلى على الملائكة المقربين ، والأنبياء المرسلين ، وجميع عباد الله الصالحين .

ثم أقول بعد ذلك : اعلموا ، إخوانى فى الدين ، وإخوانى فى طلب اليقين أن الناس يقولون : الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق . وهذا العام مخصوص من وجهين : الأول إن بقى منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء ، والدعاء له أثر عند الله . والثانى ما يتعلق بمصالح الأطفال والأولاد والعورات ، وأداء المظالم والجنايات .

أما الأول فأعلموا أنى كنت رجلاً محبّاً للعلم . فكنت أكتب فى كل شىء شيئاً لا أقف على كمية وكيفية ، سواء كان حقّاً أو باطلاً ، أو غثّاً أو سميناً إلا إن نظرته فى الكتب المعتبرة لى . — إن هذا العالم المحسوس ، تحت تدبير مدبّر منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة . ولقد اختبرت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال بالكلّية لله تعالى ويمنع عن

التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات . وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية .

فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء فى القدم والأزلية ، والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذى أقول به وألقى الله تعالى به . وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد فى القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو ، والذى لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين إنى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين ، وأرحم الراحمين. ذلك ما مر به قلمى أو خطر ببالى فاستشهد علمك وأقول إن علمت منى أنى أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بى ما أنا أهله. وإن علمت منى أنى ما سعيت إلا فى تقرير ما اعتقدت أنه هو الحق وتصورت أنه الصدق — فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى . فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى الزلة . فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينتقص بخطأ المجرمين .

وأقول : دينى متابعة محمد سيد المرسلين ، وكتابى هو القرآن العظيم وتعويلى فى طلب الدين عليهما . اللهم ، يا سامع الأصوات ، ويا مجيب الدعوات ، ويا مقيل العثرات ، ويا راحم العبرات ، ويا قيام المحدثات والممكنات ، أنا كنت حسن الظن بك ، عظيم الرجاء فى رحمتك. وأنت قلت : أنا عند ظن عبدى. وأنت قلت : «أمّن يجيب المضطر إذا دعاه» . وأنت قلت : «وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب.» فهب أنى ما جئت بشىء ، فأنت الغنى الكريم وأنا المحتاج اللئيم .

وأعلم أنه ليس لى أحد سواك ، ولا أحد محسناً سواك ، وأنا معترف بالزلة والقصور ، والعيب والفتور ، فلا تخيب رجائى ولا تردّ دعائى واجعلنى آمناً من عذابك قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ، وسهّل علىّ سكرات الموت ، وخفّف عنى نزول الموت ؛ ولا تضيق علىّ بسبب الآلام والأسقام ، فأنت أرحم الراحمين .

وأما الكتب العلمية التى صنفتها أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها فمن نظر فى شىء منها فإن طابت له تلك السؤالات فليذكرنى فى صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام ، وإلا فليحذف القول السيىّء فإنى ما أردت إلا تكثير

البحث وتشحيذ الخاطر والاعتماد فى الكل على الله تعالى .

وأما المهم الثانى وهو إصلاح أمر الأطفال والعورات فالاعتماد فيه على الله تعالى ثم على نائب الله محمد اللهم اجعله قرين محمد الأكبر فى الدين والعلو. إلا أن السلطان الأعظم لا يمكنه أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال . فرأيت الأولى أن أفوض وصاية أولادى إلى فلان وأمرته بتقوى الله تعالى، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » .

وسرد الوصية إلى آخرها ثم قال : « وأوصيه ثم أوصيه ثم أوصيه بأن يبالغ فى تربية ولدى أبى بكر فإن آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه ولعل الله تعالى يوصله إلى خير .

وأمرته وأمرت كل تلامذتى وكل من لى عليه حق أنى إذا مت ، يبالغون فى إخفاء موتى ، ولا يخبرون أحداً به ، ويكفنونى ، ويدفنونى على شرط الشرع ، ويحملونى إلى الجبل المصاقب لقرية فرداخان ويدفنونى هناك ، وإذا وضعونى فى اللحد قرأوا على ما قدروا عليه من آيات القرآن ثم ينثرون التراب علىّ وبعد الإتمام يقولون : يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه [1]. وهذا منتهى وصيتى فى هذا الباب والله تعالى الفعال لما يشاء وهو على ما يشاء قدير بالإحسان جدير » . (ص ٢٧ — ٢٨) .

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أنّ الكرامية — انتقاماً من محاربته لهم — دسوا السّم فى طعامه فقضوا عليه . ويقول ابن العبرى إنه : « دفن فى داره فكان يخشى أن العوام يمثلون بجثته لما كان يظنّ به من الانحلال » (ص ٤١٩) . ولعل فى إلحاح الرازى فى وصيته فى كتم خبر موته تأييداً لهذا الرأى . والله أعلم [2] .

لقد أحرز الرازى شهرة مرموقة حتى فى أثناء حياته . وذكرنا فيما سبق كيف كان عدد كبير من تلاميذه يلتفون حوله ويلازمونه عند إنتقاله من مدينة إلى أخرى. وهذا يرجع إلى علمه الغزير وقدرته على التعليم . وقد أشار الصفدى إلى طريقته المبتكرة فى التأليف فقال :

---

(١) يضيف الصفدى : « واعطف عليه فأنت أكرم الأكرمين وأنت أرحم الراحمين وأنت الفعال به و بغيره ما تشاء فافعل به ما أنت أهله فأنت أهل التقوى وأهل المغفرة » (ص ٢٥١) .

(٢) يقول السبكى : « وكان كثير الأزراء بالكرامية . فقيل إنهم وضعوا عليه من سقاه سماً فمات » (طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٥) .

« وهو أول من اخترع هذا الترتيب فى كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق إليه ، لأنه يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم ويستدل بأدلة السبْر والتقسيم ، فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة فانضبطت له القواعد وانحصرت معه المسائل » (١) .

ولم يكد يمضى نصف قرن من الزمان حتى ارتفعت كتبه إلى المرتبة الأولى فى التعليم ، مما جعل نصير الدين الطوسى (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ) يقول فى تعليقه على المحصل : « ولم يبق فى الكتب التى يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر ، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية ولا أثر سوى كتاب المحصل الذى اسمه غير مطابق لمعناه وبيانه غير موصل إلى دعواه ، وهم يحسبون أنه فى ذلك العلم كاف ، والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى » (٢) .

أما ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) الذى كان يقف بالمرصاد للفلاسفة وللمتكلمين الذين يكثرون من استعمالهم الفلسفة ، فقد ذكر فى بغية المرتاد ، بشىء من التحفظ ، مصادر الرازى . فهو يقول : « . . . والرازى مادته الكلامية من كلام أبى المعالى والشهرستانى ، فإن الشهرستانى أخذه عن الأنصارى النيسابورى عن أبى المعالى . وله مادة قوية من كلام أبى الحسن الصورى ، وسلك طريقته فى أصول الفقه كثيراً ، وهى أقرب إلى طريقة الفقهاء من طريقة الواقفة ؛ وفى الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستانى أيضاً ونحوهما . وأما التصوف فكان فيه ضعيفاً كما كان ضعيفاً فى الفقه » (٣) .

وقد هاجم ابن تيمية الرازى وتلميذه الأرموى فى كتاب النقل والعقل (طبع على هامش المنهاج) وفى العقيدة الأصفهانية وكثيراً ما يذكر فى مناسبات شتى اعتراف الرازى بمناقضات علم الكلام وفشله فى التمكين من النجاة (٤) .

(١) الوافى بالوفيات ، جـ ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) تلخيص المحصل ، ص ٣ .

(٣) بغية المرتاد ص ١٠٧ .

(٤) انظر الكواكب الدرية للمرعى المقدسى ص ١٦٨ — ١٦٩ حيث يوجد عدة أحكام من هذا القبيل .

وبالرغم من نقده للرازى فقد تأثر ابن تيمية به ، فهو يستعمل أهم كتبه مثل المحصّل ، ومعالم أصول الدين ، وكتاب الأربعين ، وفى عدة مسائل يشاركه فى مذهبه فى النبوة . ومن الصعب فهم موقف ابن تيمية فى فلسفته الاجتماعية إذا لم نعتبرها كرد فعل لآراء الرازى الخاصة بالحكم والخلافة . وأخيراً ، لا ريب أن الرازى هو الذى مهد الطريق لابن تيمية أن يتصل صلة شخصية بتعاليم الفلسفة ، والبدع (١) .

المؤلفات :

لقد كان لفخر الدين الرازى نشاط علمى كبير ويكاد أن يكون قد ألف فى شتى العلوم المعروفة فى زمانه ، غير أن أكثر تآليفه تدور حول علم الكلام والفلسفة والتفسير . وكثير من هذا الإنتاج لم يصلنا وبعضه لا يزال فى بطون المكاتب ، وجزء منه طبع . وإننا لنجد عند عدد من المؤرخين الأقدمين قوائم لهذه الكتب ولكنها لم تترتب لا بحسب الترتيب الأبجدى ، ولا بحسب محتواها ، اللهم إلا بطريقة سطحية . أما بروكلمان فقد قسم مؤلفات الرازى التى يوجد منها آثار فى المكاتب إلى الموضوعات الآتية :

١ — تاريخ
٢ — فقه
٣ — قرآن
٤ — علم الكلام
٥ — فلسفة
٦ — علم النجوم
٧ — معرفة الكف
٨ — بيان
٩ — معارف منوعة
١٠ — طب
١١ — علم الفراسة
١٢ — كيمياء
١٣ — علم المعادن

وقد حاول من بعده الأستاذ النشار (٢) أن يجمع جميع ما ورد من أسامى كتب الرازى فى كتب المؤرخين . فجرّد قوائم الكتب الآتية من إخبار العلماء للقفطى ،

(١) انظر هنرى لاووست :
Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-din Aḥmad b. Taimīya*, Le Caire, 1939, p. 85.

(٢) « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى » . نشر على سامى النشار ، ١٩٣٨ .

وعيون الأنباء لابن أبى أصيبعه ، وطبقات الشافعية للسبكى ووفيات الأعيان لابن خلكان ، وشذرات الذهب . وكشف الظنون لحاجى خليفة .

ثم قسم هذه المؤلفات إلى الأقسام الآتية : التفسير ، علم الكلام ، الحكمة والعلوم الفلسفية ، اللغة وأصول الفقه ، الطب ، الطلسمات والعلوم الهندسية ، التاريخ . وقد ذكر أحياناً ، ولكن من غير أن يلتزم هذا بطريقة منهجية ، المصادر التى استقى منها أسامى الكتب . كما أنه لم يذكر أرقام المخطوطات ولا أسماء المؤلفات المطبوعة . والعمل مفيد بلا شك كمرحلة أولى لاستيعاب جميع مؤلفات الرازى . ولكن تقسيم مؤلفات الرازى الغزيرة إلى أنواع محدودة تعوزه الدقة طالما لم نقف على المؤلفات نفسها لكى نستطيع أن نعرف بدقة محتوياتها . فمجرد العنوان لا يدل دائماً على حقيقة محتوى المؤلف . ولذا قد آثرنا أن نترك هذا التقسيم جانباً وأن نكتفى موقتاً بالتصنيف الأبجدى وأضفنا إلى كل اسم من مؤلفات الرازى المصادر التى ورد فيها هذا الاسم . وقد استعملنا أيضاً قائمة الكتب الواردة فى وافى الوفيات للصفدى وفى مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده . كما أننا ذكرنا أرقام المخطوطات التى وردت فى بروكلمان للمؤلفات التى وصلت إلينا . أما الكتب التى طبعت وهى بين أيدينا ، فقد أوردنا لها ملخصاً فى بضعة أسطر .

وتفادياً للتكرار استعملنا الرموز الآتية للإشارة إلى المصادر وهى مرتبة ترتيباً زمنياً

تا — تاريخ الحكماء للقفطى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨) م .

ع — عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة (المتوفى سنة ٦٦٨ / ١٢٦٩) .

و — وفيات الأعيان لابن خلكان (المتوفى سنة ٦٨١ / ١٢٨٢ م) .

وا — الوافى بالوفيات للصفدى (المتوفى سنة ٧٦٤ / ١٣٢٦) .

م — مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (المتوفى سنة ٩٦٨ / ١٥٦٠) .

ش — شذرات الذهب لابن العماد (المتوفى سنة ١٠٨٩ / ١٦٧٨) .

ب — بروكلمان .

وقد وضعنا نجمة * صغيرة قبل عنوان المؤلّف الذى طبع .

* ١ — إبطال القياس (ع ، وا)

٢ — أجوبة المسائل البخارية (و ، وا ، م)

٣ — أحكام الأحكام (تا ، ع ، وا)

٤ — اختصار دلائل الإعجاز (وا)

٥ — الاختيارات العلائية فى التأثيرات (أو الاختيارات) السماوية (تا ، ع ، و ، ب رقم ٣٠)

فارسى : براون ، المخطوطات الفارسية ، كمبريدج ١٥٨٠ (٢) ؛ آيا صوفيا ٢٦٨٩ ؛ فاتح ٥٣٦٠ (٧) ، كوبرلى ١٦٢٤ (٨) ؛ وهبى أفندى ٨٨٥ ؛ روان كشك ١٧٠٥ ؛ ترجمة عربية : باريس ١٣٦٠ (٢) ، ٢٥٢١ (٥) = الأحكام العلائية فى الأحكام السماوية برلين ٢٤٨٨ ؛ باريس ٢٥٩٢

٦ — الأخلاق (تا ، ع ، وا)

٧ — إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار (و ، وا ، م)

* ٨ — أساس التقديس فى علم الكلام (تا ، ع ، وا ، ب رقم ١٩)

وورد أيضاً بعنوان « تأسيس التقدس » » . قدمه الرازى إلى السلطان أبى بكر بن أيوب . وفى كشف الظنون ورد أن الرازى ألفه للملك العادل سيف الدين ٥٩٦ — ٦١٥ / ١١٩٩ — ١٢١٨ والكتاب مرتب على أربعة أقسام :

القسم الأول فى الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز

القسم الثانى فى تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات . فيدرس فيه الرازى بعض الألفاظ مثل « الصورة » ، « الشخص » ، « النفس » « الصمد » ، اللقاء إلخ .

القسم الثالث فى تقرير مذهب السلف .

القسم الرابع مواصلة الكلام فى المتشابهات .

وقد طبع الكتاب فى القاهرة سنة ١٣٥٤/١٩٣٥ فى مطبعة مصطفى البابى الحلبى (١٩٨ ص) ، وقد أردف بكتاب « الدرّة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء فى وجود الله تعالى وصفاته

ونظام العالم للشيخ ملا عبد الرحمن الجامى . لم يذكر الناشر على أى مخطوطة نشر النص ، ولعلها مخطوطة دار الكتب الوحيدة (ج ٧ ، ص ١٩٩) القاهرة أول ٧ ، ١٩٩ ؛ كوبرلى ٧٩٦ .

٩ — أسرار التنزيل وأنوار التأويل (وا ، ب رقم ١٠)

ذكر صاحب كشف الظنون أنه فى مجلد أوله : الحمد لله الذى أظهر من آثار سلطانه . . . إلخ . وذكر أنه على أربعة أقسام : الأول فى الأصول ، والثانى فى الفروع والثالث فى الأخلاق والرابع فى المناجاة والدعوات. لكنه توفى قبل إتمامه فبقى فى أواخر القسم الأول . أما القفطى فقد ذكر « كتاب تفسير القرآن الصغير سماه أسرار التنزيل وأنوار التأويل » .

مخطوطات : برلين ١٧٣٩ ؛ راغب ٢٠/١ ؛ دار الكتب أول ٣٠٢ ثانى ٢ ، ١٦٣ ؛ پاتنا ١ ، ٢٢ (١٩٧) ؛ داماد زاده ٨/٢٧ ؛ ينى ١٢ ؛ سليمانية ٦٢ ؛ كوبرلى ٩/٣٨ ؛ ولى الدين ٥٠ ؛ فاس (قرويين) ٥٦ تونس (الزيتونة) ج ١ ، ٢٦ (٣٣) بشاور ٧٦٣ ؛ بنكبور ١٨ ، ١٤٧١ ؛ مكتبة شيخ الإسلام فى المدينة (معارف ١٨ ، ٣٣٣ ؛ تذكرة النوادر ٦٧ ؛ دار الكتب ثانى ج ١ ، ١٦٣ .

١٠ — الإشارات (وا)

١١ — الأشربة (ع)

* ١٢ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ب)

نشر هذه الرسالة الصغيرة الأستاذ على سامى النشار [1] . وقد وردت فى عيون الأنباء وفى شذرات الذهب باسم « الملل والنحل » وذكرتها أخبار الحكماء باسم « الرياض المونقة فى الملل والنحل » .

وقد توخى فيها الرازى الوصف الموضوعى للفرق بدون أن يتجادل أو يناقش الآراء التى أوردها . والرسالة منقسمة إلى عشرة أبواب : (١) المعتزلة (٢) الخوارج (٣) الروافض [2] (٤) (٥) الكرامية

(١) سنة ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٨ فى مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

(٢) لم يرد فى النص المنشور ، ولا أدرى إن كان هذا سقطاً فى الأصل أم سهواً من الناشر .

(٦) الجبرية (٧) المرجئة (٨) فى أحوال الصوفية (٩) فى الذين يتظاهرون بالإسلام وإن لم يكونوا مسلمين (١٠) فى شرح الفرق الذين هم خارجون على الإسلام بالحقيقة والاسم (اليهود ، النصارى ، المجوس ، الصابئة ، الفلاسفة) .

المخطوطات : دار الكتب التيمورية رقم ١٧٨ عقائد باسم « كتاب فرق المسلمين وغيرهم للفخر الرازى » . بتاريخ ١٠٦٣ هـ ؛ لندبرج — بريل ٥٨٥ وقد استعمل الأستاذ النشار النسختين لتحقيق النص .

١٣ — أغاز أنجام (ب رقم 20 f)

بالفارسية . فى المعاد

مكتبة نصر الله التقوى بطهران ، ذريعة ١ ، ٣٦ (١٧٣) .

١٤ — الإنارات فى شرح الإشارات (ع)

١٥ — أُنس الحاضر وزاد المسافر (ب رقم ٢٦)

ليبزيك ٢٢٧

١٦ — أوصاف الأشراف (ب رقم 270 s)

بالفارسية فاتح ، ٥٤٢٦ (٢٦١ — ٢٧٣)

١٧ — الآيات البينات (ع ، و ، ب رقم ١٨)

فى علم الكلام : المخطوطات : أسكوريال ثانى ٦٥٠ (٤) ، لاندبير ج — بريل ٥٥٧ . وقد فسره محمود الأرموى المتوفى سنة ٦٧٢/ ١٢٧٣ ؛ إسكندرية منطق ١٧ ؛ تفسير لمجهول : دار الكتب أول ٦ ، ٦٠ تفسير عز الدين عبد الحميد بن الحديد المتوفى سنة ٦٥٥/١٢٥٧ .

١٨ — البراهين البهائية بالفارسية (تا ، ع)

١٩ — البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان (و ، وا ، م)

٢٠ — بيست باب (ب رقم 306)

بالفارسية . مقالة فى الاصطرلاب

المتحف البريطانى ملحق ١٥٥ (٢) ؛ فارسى ٣٨ .

٢١ — تأسيس التقديس — انظر أساس التقديس .

٢٢ – تحصيل الحق (و ، وا ، م)

٢٣ – ترجيح مذهب الشافعى وأخياره (وا)

٢٤ – التشريح من الرأس إلى الحلق (ع ، وا)

٢٥ – تعجيز الفلاسفة بالفارسى (ع ، وا)

٢٦ – التفسير (وا)

٢٧ – تفسير أسماء الله الحسنى (تا)

٢٨ – تفسير سورة البقرة على الوجه العقلى لا النقلى (ع)

٢٩ – تفسير الفاتحة (تا ، ع)

٣٠ – تفسير القرآن الصغير انظر « أسرار التنزيل » (تا)

٣١ – تفسير القرآن الكبير (= مفاتيح الغيب) (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ٦)

هذا التفسير هو بدون شك أهم مؤلفات الرازى ومن أهم آثار الفكر الإسلامى . فقد جمع فيه صاحبه كل ما يمت إلى التفسير بصلة لدرجة أن ابن تيمية الذى بحكم اتباعه مذهب الحنابلة لم يكن ميالاً إلى العلوم العقلية كان يقول عنه : « فيه كل شىء إلا التفسير » . وفى هذا الحكم إجحاف بالإمام الرازى ، إذ كما يقول قاضى القضاة أبو الحسن على السبكى : « ما الأمر كذا ، إنما فيه مع التفسير كل شىء » .

ويحوى التفسير بالفعل أشياء كثيرة من نحو ومنطق وإلهيات وكلام وفقه وتصوف وعلوم طبيعية . ولكن ميزة الرازى الكبيرة هى قدرته على جمع أطراف الموضوع وتقديمه فى شكل منظم واضح . وعند ما يعرض لمسألة قابلة للنقاش يستعرض الوجوه المختلفة بحججها ثم يختار الموقف الذى يبدو له أنه الحق ويدافع عنه . وكثيراً ما يغتنم فرصة ورود كلمة أو آية للخوض فى بحث علمى منظم يقدّم فيه لبّ الموضوع بإيجاز ودقّة .

وقد استغرق تفسير الفاتحة وحدها جزءاً كاملاً من تفسيره . وقد طبع هذا التفسير مراراً :

– بولاق ، ١٢٧٩ – ١٢٨٩ ، ٦ أجزاء

العميرة ، ١٣١٠/١٨٩٢ ، ٨ أجزاء

(وأعيدت الطبعة سنة ١٣٢٤ – ١٣٢٧)

الحسينية ، ١٣٢٧ / ١٩٠٩ ، ٨ أجزاء

استنبول ، ١٣٠٧ / ١٨٨٩ ، ٨ أجزاء ، وبهامشه إرشاد العقل لأبى آل سعود .

وأخيراً طبع بالقاهرة طبعة جديدة جيدة ، المطبعة المصرية ، ١٣٥٢ / ١٩٣٣ ، ٣٢ جزءاً .

وفيما يخص قيمة النص الوارد فى تفسير الرازى انظر :

Th. Noldeke et F. Schwally, *Geschichte des Qorans* ج ٢ ، ص ١٧٨ و ٢٤١–٢٤٢ .

مخطوطات : باريس ٦١٣ ، ٦٥٢٦ ؛ بودليانا ١ ، ٢٦ ؛ المتحف البريطانى ، الملحق ١١١ ؛ المكتب الهندى ٦٥ / ٦ ؛ ينى ٦٤ / ٧٠ آيا صوفيا ٢٣٢ / ٤١ ، راغب ٨٥ / ٩ ؛ الجزائر ٣٣٠ ؛ دار الكتب أول ١ ، ٢١٣ ؛ قوله ١ ، ٨١ ؛ باتنا ١ ، ٣٣ (٣٢٩ / ٣٩) وقد وضع له فهرست مفصل ماك نايل :

R.P. Mc Neile, *An Index to the Commentary of F. al-R.* London 1933.

انظر : Schreiner, ZDMG 52, 506 et sq.

أجزاء منه :

(أ) التنوير فى التفسير لمحمد بن أبى القاسم بن عبد السلام الراجى التونسى المتوفى سنة ٧١٥ / ١٣١٥ : باريس ٦١٤ / ٩

(ب) غرائب القرآن لتلميذه النظام الأعرج النيسابورى دار الكتب أول ١ / ١٨٣ .

(ج) أبو العباس المرسى : أجزاء منه فى الاسكوريال ١٢٧٠ / ١ المتحف البريطانى شرقى ٦٢٦٨ (د ل ٤) ؛ تونس (زيتونة) أو ٢٣/١١٩ ؛ فاس (قرويين) ٥٥/٤٠ ، ٦١/٥٧ ، ١٦٠١ ، ١٦٢٨؛ كوبرلى ٢٢/١١٨ ؛ جور ليلى ٦/٣٣ ؛ حميدية ١٠٠/٩٥ نورى عثمانية ٩٥/٣٨٥ ؛ داماد ٦/١٤٠ ؛ يحيى أفندى ٢٢/١٨ ؛

ولى الدين ٢٦/٢١٧ ؛ سليم ٤٠/٣٥ ؛ سليمانية ٨/١١٦ ؛ سليم أغا ٨٠ ؛ دار الكتب الثانى ١ ، ٦٢ ؛ دمشق (ظاهرية) ٩ (١١/١) ؛ حلب مجلة المجمع العلمى فى دمشق ٨ ، ٣٧٠ ؛ الموصل ٦٥ ، ٢٣٩ ، ١٧٦ (٨٥) ؛ مشهد ٣ ، ٦٣ (٢٠٣/١٩٩) ؛ طهران سباه ١ ، ٨/١٥٣ ؛ بيشاور ٧١/٦٧ / ٤/٧٣ ؛ رامبور ١ ، ٤٢ (٢١٥) ؛ آصف ١ ، ٥٥٨ (٢٤/١٧ ، ٢٨٣/٢٧٥) ؛ بنكيبور ١٨ ، ٢ (٧٠١/٣٦٠) ؛

٣٢ — تنبيه الإشارة فى الأصول (تا)

٣٣ — التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن (ع ، وا ، ب رقم ٧)
برلين ٥/٧٠٤ ؛ غوتا ٥٤٣ (٢) ؛ اسكوريال ثانى ١٧٠١ (٣) أسعد ١٩٣٣ (١٧١) .

٣٤ — تنسوقنامه (ب ٣٧)
بالفارسية . المتحف البريطانى فارسى ملحق ١٥٧ .

٣٥ — تهجين تعجيز الفلاسفة — بالفارسية (تا)

٣٦ — تهذيب الدلائل (و)

٣٧ — جامع العلوم (ب رقم ٣٣)
نورى عثمانية ٣٧٦٠ (انظر Farmer, *Sources*) ؛ آيا صوفيا ٣٨٣٢ آصف ٢ ، ٧٦٦ (٩١) .

٣٨ — الجامع الكبير الملكى فى الطب (تا ، ع)

٣٩ — جواب الغيلانية (تا)

٤٠ — الجوهر الفرد (ع ، وا)

٤١ — حدائق الأنوار فى حقائق الأسرار (ب رقم 20c)
آصف ٢ ، ١١٩٨ (٢٧٢) ، ١٧٦٨ (٨٦) .

٤٢ — الحدوث (تا ، ع)

٤٣ — الحكمة المشرقية (وا)

٤٤ — الخلق والبعث (تا ، ع ، وا)

٤٥ — در حقيقة مرج وأحوال روح (ب رقم 30d)
بالفارسية ؛ مشهد ٢ ، ٣١ (١٠٩) .

٤٦ — در راهى خدا شناسى (ب رقم 27e)
بالفارسية فاتح ٥٤٢٦ (١٥ — ٢٦)

٤٧ — درّة التنزيل وغرّة التأويل (ب رقم ٨)
فى المتشابه فى القرآن
دار الكتب أول ١ ، ١٧٣ ، ثانى ١ ، ٤٨

٤٨ — دقائق الحقائق (ب رقم 20b)
آصف ١ ، ٦٢٨ (٢٨)

٤٩ — ذم (لذّات) الدنيا (تا ، ع ، وا ، ب رقم ٢٧)
ألفه الرازى سنة ١٢٠٧/٦٠٤ فى هرات وخوارزم ، برلين ٥٤٢٦

٥٠ — الرسالة الصاحبية (تا ، ع)

٥١ — الرسالة الكمالية فى الحقائق الإلهية بالفارسية (تا ، ع ، وا)

٥٢ — الرسالة المجدية (تا ، ع)

٥٣ — الرعاية (ع)

٥٤ — الروض العريض فى علاج المريض (ب رقم ٣٤)
انظر تيمور ، مجلة المجمع العلمى بدمشق ، ج ٣ ، ٣٦٠

٥٥ — الرياض المونقة فى الملل والنحل

٥٦ — زاد المعاد (ب 27d)
تعزية الفلسفة رداً لخطاب السلطان تاج الدين كتبه له بمناسبة وفاة ابنه محمد
آيا صوفيا ٢٠٥٢ (١٧ — ٣١)
— حكمة الموت ، آيا صوفيا ٤٨٢١ (٧٥ — ٨٦)
— رسالة فى النفس وتحقيق زيارة القبور ، فاتح ٥٤٢٦ (٤)

٥٧ — الزبدة (ع ، و ، وا ، م)
زبدة الأفكار وعمدة النظار (تا)

(سر الأسرار) (ب رقم ٣٦)

عزاه خطأ بروكلمان لفخر الدين الرازى وإنما هو لمحمد بن زكريا الرازى الطبيب الكيمائى — آصف ٢ ، ١٤١٦ .

٥٨ — سراج القلوب

٥٩ — السر المكتوم فى مخاطبات النجوم (تا ، ع ، و ، وا ، ب رقم ٢٩ ، م)

ذهب حاج خليفه أن مؤلفه على بن على الحرالى ولكن يوجد نص صريح فى الملخّص يعزوه إلى الرازى. أنظر ريتر، مجلة « Der Islam » ٢٤ ، ٢٨٥ ، هامش ٢ — برلين ٥٨٨٦ ؛ ليدن ١٠٨٠/١؛ باريس ٢٦٤٥ ؛ بودليانا ١ ، ٩١٧ ، ٩٥٠ ، ٩٨١ ؛ ٢ ، ٢٨٢ ، ٢٣٨٩ ؛ المتحف البريطانى الشرقى ٩١٤٧ ؛ داماد إبراهيم ٨٤٥ ؛ نور عثمانية ٢٧٨٤ ، ٢٧٩٢ ؛ حلب ، أحمدية ١٣٤١ ؛ جاريت ٩٣٣ ؛ باتنا ١ ، ٢٣٨ (٣/٢٠٦٢) ؛ ٤٨٧٢ (٢٦٤٨) ؛ أيا صوفيا ٢٧٩٦ ؛ جار الله ١٤٨٠/٢ ؛ عاشر ٥٧٣ ؛ كوبرلى ٩٢٥ ؛ بشاور ١٩٣٠ ؛ رامبور ١ ، ٦٨٩ (٦) تلخيص لمحمد بن محمد الفلانى الكشنوى كتبه بالمدينة سنة ١١٤١/١٧٢٨ : غوطا ١٢٦٧ ؛ القاهرة أول ٥ ، ٣٣٧ ؛ ملخص آخر ٢٦٤٥ .

٦٠ — سرور المستنجلى لجزء وجوده الكل (ب رقم 27a) سباط ٤٨ (٩)

٦١ — سورة البقرة (تا)

٦٢ — شرح أبيات الشافعى الأربعة التى أولها :

وما شئت كان وإن لم اشأ

أظنه « كتاب القضاء والقدر » (الصفدى ، ص ٢٥٥)

٦٣ — شرح أسماء الله الحسنى (و ، وا ، م)

٦٤ — شرح الإشارات (تا ، و ، وا ، م، ب 72h) — (انظر ص ٨١٧

وهو شرح طبيعيات والهيات الإشارات ابتداءً من النمط الأول

« فى تجوهر الأجسام » . وقد طبع على هامش شرح الطوسى للإشارات . ويذكر أولاً الرازى فقرة كاملة من نص الإشارات ثم يشرحها بحيث أنه يحتوى على نص الإشارات بأكمله (باستثناء المنطق) . طبع مع الشرح فى اسطنبول سنة ١٢٩٥/١٨٧٣ ، ٤٧٤ ص .

٦٥ — شرح ديوان المتنبى (وا)

٦٦ — شرح سقط الزند (تا ، ع ، و ، وا ، م)

٦٧ — شرح الشفاء (وا)

٦٨ — شرح عيون الحكمة (تا ، ع ، و ، م ، ب رقم 27i (أنظر ص ٨١٧)

لقد استعمل الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا الشرح لضبط نص عيون الحكمة لابن سينا انظر : ذكرى ابن سينا (٥) ، منشورات المعهد الفرنسى بالقاهرة ، ١٩٥٤ ، المقدمة .

وذكر المخطوطات الآتية : فينا ١٥٢٢ ؛ اسكوريال ثانى ٦٢٨ ؛ برلين ٥٠٤٣؛ امبروزيانا ٣٢١ ؛ راغب ٨٥٨؛ كمبردج ملحق ٨٨٠ لندبرج بريل ٥٥٨ ؛ ليدن ١٤٤٧ ؛ مشهد ١ ، ٥٤ (١٧٧) ؛ المكتب الهندى ٤٧٨ ؛ مانشستر ٣٨٠ ؛ بوهار ٨٠٣١٧ ؛ طلعت (دار الكتب) ٣٨٧ حكمة ؛ المكتبة الأحمدية (طنطا) ؛ بلدية الإسكندرية . وقد نشر مرجوليوث فصلاً من هذا الشرح يقع فى صفحة واحدة خاصة بفن الشعر ، وذلك فى

Analecta Orientalia ad Poeticam Aristotelis, London 1887.

(انظر بدوى ، المرجع المذكور ، ص (يا — يه) .

٦٩ — شرح كليّات القانون (تا ، ع ، و ، وا)

لم يتم . ألفه للحكيم ثقة الدين عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسى

٧٠ — شرح مصادرات أقليدس (تا)

٧١ — شرح المفصّل (ع ، و ، وا ، م)

٧٢ — شرح النجاة (ب رقم 27k) (انظر ص ٨١٥)

٧٣ — شرح نهج البلاغة (تا ، ع ، و ، وا ، م)

٧٤ — شرح وجيز الغزالى (تا ، ع ، و ، م)

٧٥ — شفاء العىّ والخلاف (تا ، ع)

٧٦ — الطب الكبير

٧٧ — الطريقة فى الجدل (تا)

٧٨ — الطريقة العلائية فى الخلاف (تا ، ع ، وا)

* ٧٩ — عصمة الأنبياء (تا ، ع ، وا ، ب رقم ١٤)

برلين ٢٥٢٨ ؛ اسكندرية فنون ٤٣ ، ٦٧ (١١) ؛ القاهرة أول ١ ، ١٩٦ ؛ آصف ٢ ، ١٣١٦ (٦٤) ؛ مطبوع بالقاهرة ١٣٥٥/ ١٩٣٦

٨٠ — عمدة النظار وزينة الأفكار (ع)

٨١ — عيون المسائل (و ، وا ، م)

٨٢ — عيون الحكمة (وا)

٨٣ — فضائل الصحابة (تا ، ع ، وا)

٨٤ — فى إبطال القياس (تا)

٨٥ — فى تفسير «لا إله إلا الله» (ب رقم ١٣)

برلين ٢٤٢٥

٨٦ — فى الرمل (تا ، ع)

٨٧ — فى السؤال (تا)

* ٨٨ — فى علم الفراسة (ع ، ب رقم ٣٥)

(— كتاب الفراسة)

نشرها الأستاذ يوسف مراد فى باريس مع ترجمة إلى الفرنسية ومقدمة عن علم الفراسة عند العرب

La physiognomonie arabe et le kitāb al-firāsa de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Paris, Geuthner, 1939.

وقد استعمل فى نشر الكتاب ثلاثة مخطوطات : كمبردج ٤٦٨ ، المتحف البريطانى ٩٥١٠ وأيا صوفيا ٢٤٥٧

ويحوى الكتاب على ثلاث مقالات :

المقالة الأولى ، فى الأمور الكلية . المقالة الثانية ، فى بيان مقتضيات الأمور الكلية (الباب الأول ، فى علامات الأمزجة ؛ الباب الثانى فى مقتضيات الأسنان الأربعة أعنى سن النمو والوقوف والكهولة والشيخوخة) الباب الثالث : فى مقتضيات سائر الأحوال ؛ فى أخلاق أرباب النسب الشريف ، وفى أخلاق الأغنياء . الباب الرابع ، فى الاختلافات بين الأخلاق الحاصلة بسبب البلدان والمساكن الحارة والباردة وغيرها .

المقالة الثالثة : فى دلائل الأعضاء .

٨٩ — فى معرفة خطوط الكف وما فيه من الحكمة · (ب رقم 31)

منحول منه مخطوطات فى برلين ٤٢٥٨ ؛ أمبروزيانا ه ٨٧ ؛ فاتيكان ٥ ، ٩٣٨ (١٤) ؛ فهرس البستانى ١٩٣٦ ، رقم ٩٧ (كتاب فى علم الكف) ؛ القاهرة أول ٦ ، ٣٢ .

٩٠ — فى النفس (تا ، ع ، وا ، ب رقم 27l)

اسكندرية Fun ١٥٥ (٥)

٩١ — فى النبوات (ع ، وا)

٩٢ — فى نفى الحيز والجهة (ب رقم 30c)

مشهد ٢ ، ٣١ (١١٠)

٩٣ — فى الهندسة (تا ، ع)

٩٤ — القضاء والقدر (تا ، ع ، وا)

٩٥ — قلائد عقود العقيان فى مناقب أبى نعمان (ب رقم ٢)

آصف ٢ ، ١٣٢٢ (٦٥)

* ٩٦ — كتاب الأربعين فى أصول الدين (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ٩)

ألفه لأكبر أولاده وأعزهم عليه محمد . يقول فى المقدمة : «وأشرح فيه المسائل الإلهية وأنبّه على الغوامض العقلية ليكون هذا الكتاب دستوراً له يرجع فى المضايق إليه ويعول عليه» . وهو يحتوى على أربعين مسألة . ولم يذكر الرازى فى مقدمته ارتباط المسائل بعضها ببعض ، والمنهج الذى يسير عليه . والمسائل تدور حول إثبات وجود الله وصفاته ، وحقيقة

النفس ، والمعاد ، والنبوة ، والإمامة .

طبع بالهند بمطبعة مجلس دائرة المعارف حيدر آباد الركن سنة ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ٥٠٠ ص . يقول الناشر إن أساس نشرته أصلان : أصل مصرى وأصل هندى .

ويذكر بروكلمان : قوله ١ ، ١٦٠ ؛ المكتب الهندى ٤٠٤ ؛ بودليانا ٢ ، ٨٦ ؛ جاريت ١٤٨٦ ويوجد شرح لهذا الكتاب لمؤلف مجهول : اسكوريال ثانى ٦٧٦ (١) القاهرة أول ٢ ، ٢ ؛ مشهد ١ ، ٢١ (٤١) .

٩٧ — كتاب الخمسين فى أصول الدين (بالفارسية) (تا ، ع ، وا)

* ٩٨ — لباب الإشارات (تا ، ع ، وا)

ألفه بعد تفسيره للإشارات ، وهو تلخيص فى غاية الإيجاز والتركيز لكتاب ابن سينا . والتلخيص يسير مع كل « نهج » من المنطق وكل « نمط » من الطبيعة والإلهيات .

الطبعة الأولى ، بالقاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨ ؛ والثانية سنة ١٣٥٥/ ١٩٣٦ (مطبعة السعادة) ، ١٣٦ ص .

٩٩ — اللطائف الغياثية (تا ، ع ، وا)

* ١٠٠ — لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات (تا ، ع ، ب ، رقم ١٢)

طبع بالقاهرة سنة ١٣٢٣ ؛ ١٩٠٥ ، ٢٦٨ ص رتبه على أقسام ثلاثة (الأول) فى المبادى والمقدمات وفيه عشرة فصول تعرض لحقيقة الاسم والمسمى والتسمية ، والفرق بين الأسماء والصفات وتقسيم الأسماء ، فى الفكر والذكر إلخ .

(الثانى) وهو أطول الأقسام ، يدرس فيه كل صفة من أسماء الله التسعة والتسعين بطريقة مفصلة (من ص ٧٣ إلى ٢٥٩) .

(الثالث) فى اللواحق والمتممات (ص ٢٥٩ إلى ٢٦٦) .

يذكر بروكلمان : برلين ٢٢٢٣ ؛ ينى ٧٠٣/٧٠٤ ؛ راغب ٦١٤ القاهرة أول ٧ ، ٧٠ ؛ اسكوريال ثانى ١٤٧٦ ، ١٤٩٦ ؛ مشهد ١ ،

٧٣ (٢٣٣) ؛ بتافيا ملحق ٢١٥ .

١٠١ — المباحث الأربعون فى أصول الدين

(= كتاب الأربعين فى أصول الدين)

١٠٢ — مباحث الحدود (ع ، وا)

١٠٣ — مباحث الجدل (تا ، ع)

١٠٤ — المباحث العمادية فى المطالب المعادية (و ، وا ، م)

* ١٠٥ — المباحث المشرقية (تا ، ع ، ب رقم ٢١)

يعد هذا الكتاب من أهم المراجع الفلسفية كوسيلة فى شرح العقائد . وقد استقى الرازى كثيراً من شفاء ابن سينا ، والفارابى والمعتبر لأبى البركات البغدادى ، واحتفظ بما يناسب موقفه الكلامى الشخصى .

وقد وضح بدقة فى مستهل الكتاب ترتيب المسائل وطريقة علاجها . فهو يقول إنه يختار لباب ما وجده فى كتب المتقدمين والأولين مجتنباً فيه التطويل والإطناب أو الإيجاز المؤدى إلى اللغز « ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن بعض ثم نردفها إما بالإحكام وإما بالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشكلة والاعتراضات المعضلة ، ثم نتبعها إن قدرنا بالحل الشافى والجواب الوافى .

« وربما وقع فى أثناء ذلك ما يخالف المشهور . . . » ولا يجب أن يعجب القارئ من ذلك إذ « الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين فى كل قليل وكثير » يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا فى بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين . . . » ثم يصف الرازى فريقين من الباحثين : فريق يقر بوجوب اتباع الأولين بأى ثمن ، فيتعمقون فى المضايق ويخوضون فى «لجج بحار الدقائق» . والفريق الآخر ينصبون أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين ، وباطل وهجين ، ظناً منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر ، فقد انخرطوا فى سلكهم وانجذبوا إلى جانبهم . كلاَّ فلم يحصلوا من ذلك إلا على إظهار بلادتهم الوافرة وغباوتهم الظاهرة » .

أمّا الرازى فقد اختار «الوسط من الأمرين والقول الأحسن من القولين وهو أن نجتهد فى تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم ، فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره وإظهار وجه تقريره ، أشرنا إلى وجه الإشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ، ثم نجتهد فيه : إما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصلهم المذكور فى متفرقات صحفهم ثم نضم إليه أصولاً وفقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها ، مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ، ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكين السابقين . فيكون كتابنا هذا كالمتضمن لكل ما فى غيره من جنسه ، والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية ، ونكت علمية وأسئلة متوجهة قادحة ، وأجوبة لائحة واضحة . . . »

وبعد هذه الديباجة يشرح الرازى كيفية تقسيم الكتاب وتبويبه . وتتميماً للفائدة نلخص فيما يأتى هذا التقسيم :

الجزء الأول :

المباحث المشرقيّة

الكتاب الأوّل: فى الأُمور العامة

الباب الأول : فى الوجود (وفيه عشرة فصول)
الباب الثانى : فى الماهية (وفيه عشرون فصلاً)
الباب الثالث : فى الوحدة والكثرة (وفيه عشرون فصلاً)
الباب الرابع : فى الوجوب والإمكان والامتناع (١٢ فصلاً)
الباب الخامس : فى القدم والحدوث (٥ فصول)

الكتاب الثانى فى أحكام الجواهر والأعراض

مقدمة : فى بيان حقيقة الجوهر والعرض (١٥ فصلاً)
الجملة الأولى : فى أحكام الأعراض (وفيها مقدمة وفنون خمسة)

المقدمة : فى بيان عدد المقولات
الفن الأول : فى الكم (وفيه أربعة وعشرون فصلاً)
الفن الثانى : فى الكيف (وفيه مقدمة وأربعة أقسام)
الفن الثالث : فى بقية المقولات النسبية وفيه بابان
الباب الأول : فى المضاف (١٥ فصلاً)
الباب الثانى : فى بقية المقولات (٥ فصول)
الفن الرابع : فى العلل والمعلولات (وفيه مقدمة وأربعة أقسام)
الفن الخامس : فى الحركة والزمان (٧٢ فصلاً)

الجزء الثانى

الجملة الثانية : فى الجوهر (وفيها فنون ثلاثة)
الفن الأول : فى الأجسام (وفيه أربعة أبواب)
الفن الثانى : فى علم النفس (وفيه ثمانية أبواب)
الفن الثالث : فى العقل (فصل واحد)

الكتاب الثالث : فى الإلهيات المحضة (وفيه أربعة أبواب)

الباب الأول : فى إثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته عن مشابهته الجواهر والأعراض (٦ فصول)
الباب الثانى : فى إحصاء صفاته (عشر فصول)
الباب الثالث : فى أفعاله تعالى (ستة فصول)
الباب الرابع : فى النبوات وتوابعها (وفيه فصل واحد)

مخطوطات : برلين ٥٠٦٤ ؛ ليدن بريل ١٥١٣ ؛ المتحف البريطانى شرقى ٩٠٠٤ ؛ اسكوريال ثانى ٦٧٥ ، ٦٩٢ ؛ ينى ٧٧٤ ؛ باتنا ١ ، ٢١٥ (١٩١٧ — ٨) قسم منه : اسكندرية حكمة ٢٦ ؛ طهران ١ ، ١٧٩ ، ٢ ، ١٤٢ ؛ رامبور ١ ، ٤٠٢ (٤٦/٤٧) ؛ ٢ ، ٧٩٣ ؛ بانكبور ٢١ ، ٦٠/٢٣٥٩ .

١٠٦ — مباحث الوجود (تا ، ع ، وا)

١٠٧ – المبين – معجم فلسفى (ب رقم 27c)

آيا صوفيا

١٠٨ – المحرر فى النحو (وا)

(قطعة من شرح الوجيز)

* ١٠٩ – محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين أو المحصّل من نهاية العقول فى علم الأصول (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم٢٢)

لعل هذا الكتاب هو أكثر كتب الرازى تداولاً بين أيدى الباحثين فى علم الكلام إذ يجدون فيه ملخصاً دقيقاً لأهم المسائل الكلامية . وقد توخى المؤلف هذه النتيجة وهو يقول فى المقدمة « فقد التمس منى جمعٌ من أفضل العلماء ، وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصراً فى علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريغ والزوائد . فصنعت لهم هذا المختصر » .

ومن الغريب أن الرازى لم يُشير فى مقدمته إلى تقسيم الكتاب وترتيبه ، فليس من السهل الوقوف على تسلسل المسائل . ويقول فى مستهل الكتاب « علم الكلام مرتب على أركان : الركن الأول فى المقدمات وهى ثلاثة» — ثم يواصل الكلام بدون ذكر الأركان الأخرى .

غير أن الإمعان فى جميع أجزاء الكتاب يمكّننا من الوقوف على تخطيط الكتاب . وهذه هى تقاسيمه العريضة :

الركن الأول : فى المقدمات

المقدمة الأولى : فى العلوم الأولية

المقدمة الثانية : فى أحكام النظر

المقدمة الثالثة :

الركن الثانى فى تقسيم المعلومات . الموجودات والممكنات

الركن الثالث فى الإلهيات والنظر فى الذات والصفات والأفعال والأسماء

الركن الرابع فى السمعيات

القسم الأول : فى النبوات

القسم الثانى : فى المعاد

القسم الثالث : فى الأسماء والأحكام

المخطوطات : اسكوريال ثانى ٦٥٠ (٥) ؛ القاهرة أول ٦ ، ١٠٥ تيمور ، عقائد ٢٦٨ انظر

Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 140
Schreiner, ZDMG 52, 505

مع شرح للمفصل للقزوينى : ليدن ١٥٧٢ لاندبرج – بريل ٥٦٥ ، باريس ١٢٥٤ ؛ إبراهيم باشا ٨٢١ ؛ پاتنا ١ ، ١٢٦ (٢٦٢) .

أمبروزيانا (مجلة الدراسات الشرقية RSO ، ٣ ، ٥٨٨) ؛ آيا صوفيا ٢٣٥١ (Islamica ، ٤ ، ٥٣٣) ؛ القاهرة الثانى ١ ، ٢٥٧ ؛ آصف ، ٢ ، ١٢١٠ (٢١/٢٢) ؛ مشهد ٢ ، ٧٦ (٢٤٤)

وقد لخص المحصل نصير الدين الطوسى تحت عنوان : تلخيص المحصّل . غوطا ٦٤٤ ، المتحف البريطانى (ملحق) ١٨٠ . وقد علق على هذا التلخيص ابن كمّونه : المتحف البريطانى ٤٢٩ (٦) .

طبع المحصل بالقاهرة ، مطبعة الحسينية المصرية (بمعرفة أحمد ناجى الجمالى ومحمد أمين الخانجى) . وقد ذُيّل بكتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسى ووشى طرره بكتاب معالم أصول الدين لفخر الدين الرازى نفسه .

شروح المحصّل : ١) المفصل للقزوينى : ليدن ١٥٧٢ ؛ لندبيرج بريل ٥٦٨ ؛ قليج على ٦٧٠ ؛ سليم أغا ٦٥٩ ؛ الموصل ١٥٨ (١٤٠) ؛ بانكيبور ١٠ ، ٥١٨ ؛ آصف ١ ، ١٠٢ (١٣) .

(٢) مفصّل لبير مغنيسوى فى مكتبة سُلَيْم ٧٨٢

ملخص : لباب المحصّل لأبى زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨/١٤٠٦) : اسكوريال ثانى ١٦١٤ (بخط المؤلف) . نشره الأب لوثيانو روبيو فى ١٤٩ ص + ٢٠ ص مقدمة ولوحتين ، مطبوعات معهد مولاى الحسن فى تطوان ١٩٥٢ .

١١٠ — المحصل فى شرح كتاب المفصل (تا)

١١١ — المحصول فى علم أصول الفقه (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ٣)

باريس ٧٩٠ ؛ المكتب الهندى ٢٩٢ و ١٤٤٥ ؛ القاهرة أول ، ٢ ، ٢٦٣ ؛ باتنا ١ ، ٧٤ (٧٥٥) ؛ المتحف البريطانى (ملحق ٢٥٩ : بودليانا ١ ، ٢٦٧ فاس قرويين ١٦٢٦ ؛ داماد زاده ٧٠٧ ؛ ظاهرية ٥٩ (٣/٨٢) ؛ مشهد ٦ ، ٢٦ (٨٧) ؛ بشاور ٦٣٠ ب ؛ بنكبور ١٩ ، ١٥٦٠

تلخيصات (ا) الحاصل لتاج الدين أبى الفضائل محمد بن الحسين الأرموى (المتوفى سنة ١٢٥٨/٦٥٦) .

(ب) التحصيل لسراج الدين أبى الثناء محمود بن أبى بكر الأرموى المتوفى سنة ١٢٨٣/٦٨٢ : غوطا ٩٣٤ : المتحف البريطانى (ملحق ٢٥٩ ؛ المكتب الهندى ٢٩٣ ؛ بودليانا١ ، ٢٦٧ (١) ؛ لاندبرج بريل ٦٠٤ ؛ أسعد ٣٨٠٤ .

(ج) تنقيح الفصول لشهاب الدين أحمد بن إدريس المتوفى سنة ١٢٨٥/٦٨٤ غوطا ٩٣٥ ؛ باريس ٦٥٥٩ (١) ؛ مانشستر ٢٧٧٧ ؛ الرباط ١٣٢ ؛ تونس (الزيتونة) ٤ ، ٣٦ (٣/١٨٣١) مشهد ٦ ، ٣ (٨) ؛ رامبور ١ ، ٢٦٩ (٢٤) ؛ مطبوع بالقاهرة سنة ١٣٠٦ ؛ بدمشق (بدون تاريخ) مع شرح للمؤلف : اسكوريال ثانى ١٥٠٢ ؛ فاس (قرويين) ١٣٨٨ — ١٣٩٠ (نفائس الأصول) طبع بتونس ١٣٢٨ (على هامش : التوضيح فى شرح التنقيح لأبى العباس أحمد ابن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق اليزليتى حلّول القيروانى المتوفى سنة ١٤٩٠/٨٩٥) .

(د) غاية السول لعلاء الدين على بن محمد بن الخطاب الباجى القاهرة أول ٧ ، ٢٥٨ ؛ ثانى ١ ، ٣٩٠ .

١١٢ — مختار التحبير (ب رقم ١٧)

وهو شرح لأسماء الله الحسنى ؛ ولعله مختصر من التحبير فى علم

التذكير للقشيرى ، باريس ١٣٨٣ ؛ تونس (زيتونة) ٣٦ (١٣٥٣)

١١٣ — المختصر (وا)

١١٤ — المسائل الخمسون فى أصول الكلام (ب رقم ٢٠)

باريس ١٢٥٣ ؛ القاهرة أول ٧ ، ٢٥٢ ؛ طبع بالقاهرة فى مجموعة رسائل (رقم ١٩) ، سنة ١٣٢٨ .

١١٥ — مشتمل الأحكام (ب رقم ٤)

أوبالا ٤٣٩ ؛ سليم أغا ٣٩٨

١١٦ — مصادرات أقليدس (ع ، وا)

١١٧ — المطالب العالية (تا، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ١١)

فى وجود الله وصفاته

ينى ٧٥٥ ؛ القاهرة أول ٢ ، ٥٤ ؛ ثانى ١ ، ١٧٠ ؛ برلين ١٧٤٠ أحمد تيمور ، مجلة المجمع العلمى (دمشق) ٣ ، ٣٣٩

١١٨ — المعالم فى الأصولين (تا ، ع ، و ، وا ، م)

١١٩ — المعالم فى أصول الدين (و ب رقم ٥)

يقول الرازى فى مقدمة هذا الكتاب : « فهذا مختصر يشتمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة فأولها علم أصول الدين وثانيها علم أصول الفقه وثالثها علم الفقه ورابعها الأصول المعتبرة فى الخلافيات وخامسها أصول معتبر فى آداب النظر والجدل »

وقد طبع النوع الأول على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين.

ليبزيك ٨٥٥ ؛ لاله لى ٧٨٧؛ دمشق (ظاهرية) ٥٨ (٥٥ ، ٦٢ ، ٣٩)؛ فاس (قرويين) ١٦١٢ (أجزاء)؛ القاهرة أول ٢ ، ٥٥ ؛ ثانى ١ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ؛ حلب ، مجلة المجمع العلمى ، دمشق ، ٨ ، ٣٧٠ (٢١)؛ بنكيبور ، ١٠ ، ٥٧؛ باتنا ، ٢ ، ٥١٣ (٢٧٥٨) .

الشروح :

(١) لأبى عبد الله محمد بن على الفهرى بن التلمسانى (المتوفى سنة

١٢٦٠/٦٥٨) اسكوريال ثانى ١٥٣٢ .

(٢) لعبد الله بن محمد بن أحمد الشريف التلمسانى (المتوفى سنة ١٣٩٠/٩٧٢) — تونس (زيتونة) ٣ ، ٤٣ (٥/١٣٧٤) .

(٣) لحسين بن رافع الدين محمد خليفة سلطان آصف ١ ، ٩٢ (٤٤) ؛ رامبور ١ ، ٢٧٢ (٤٩) .

(٤) لأحمد مولوى ميرزا ، سباط ١١٩٥ (٢) .

(٥) لملاّ ميرزا سروانى محمد بن حسن (المتوفى سنة ١٦٨٧/١٠٩٨) طهران سباهالار ١ ، ٥٦٤ ؛ .

(٦) لآغا بيهبهانى (المتوفى سنة١٧٩٤/١٢٠٨) ، طهران سباهالار ١ ، ٥٦٤

(٧) هداية المسترشدين لمحمد تقى بن عبد الرحيم (المتوفى سنة ١٨٣٢/١٢٤٨) ، طهران سباهالار ، ١ ، ٢/٥٧٠ .

(٨) لمحمد بن إبراهيم الحسينى الحسنى ، اسكندرية ، أصول ٨ .

(٩) أصل الأصول لرفيع بن رفيع الجيلانى صاحب المدارك سنة ١٨١٨؛١٢٣٣ المطبوع سنة ١٢٦٨ مع مقدمة وكشف المدارك على الهامش — ذريعة ٢ ، ١٦٨ (٢٦١) .

مفاتيح الغيب (= التفسير الكبير)

١٢٠ — الملخص فى الحكمة والمنطق (تا ، ع ، و ، ب رقم ٢٤)

ألفه سنة ١١٨٣/٥٧٩ — ليدن ١٥١٠ ؛ المتحف البريطانى (ملحق) ٧٢٥ ؛ بودليانا ١ ، ٥٠١ ؛ برلين ٦٢٣ ؛ قليج على ٣١٣ ، سليم آغا ٧٢٣ ؛ داماد ٨٢٧ ؛ رامبور ١ ، ٤٠٥ (٦٠) وقد شرحه القزوينى الكاتبى فى كتاب اسمه المنصّص : ليدن ١٥١١ ، ينى ٧٤٧ ، پاتنا ٥٢٧ (٢٨٣٦) بنكيبور ٢١ ، ٢٢٨٣ .

١٢١ — الملل والنحل (ع ، وا)

* ١٢٢ — مناظرات جرت فى بلاد ما وراء النهر فى الحكمة والخلاف وغيرها (ب رقم 27b)

هذه الرسالة الصغيرة طبعت فى الهند (حيدر أباد ١٣٥٥) وقد حللها وعلق عليها ونشر المسألة العاشرة منها بول كروس.

وقد ورد فى المخطوطة الوحيدة لهذه الرسالة (وهى موجودة فى التيمورية ، معالم ١٣٠) بيد متأخرة : « مناظرات العلامة الفخر الرازى فى سياحته إلى سمرقند ثم جهة الهند ، وتبتدئ الرسالة كما يلى : قال مولانا وأستاذنا فخر الملة والدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين الرازى رحمه الله ، الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين فإنى لما دخلت بلاد ما وراء النهر وصلت أولاً إلى بلدة بخارى ثم إلى سمرقند ثم انتقلت منها إلى خجند ثم إلى البلدة (المعروفة) ببناكت ثم إلى غزنة وبلاد الهند . واتفقت لى فى كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان » .

ومن الغريب أن عنوان هذه الرسالة لم يرد فى المصادر التى بين أيدينا. ولعلها ، كما يذهب إليه كراوس ، هى التى وردت تحت عنوان : كتاب أجوبة المسائل البخارية .

وتحوى الرسالة ١٦ مسألة وأجوبتها تناقش فيها الرازى مع علماء من الشافعية والحنفية ، والأشاعرة والماتريدية. وموضوع المناقشات متنوع . فنصف المسائل تعرض لمسائل فقهية . وقد أبد فيها الرازى عدم موافقته لبعض حلول الغزالى فيقول مثلاً : « فظهر أن المعارضة التى أوردها الغزالى على دليل الفلاسفة غير واردة البتة » (ص ٣) أو « أن الوجه الذى ذكره الغزالى ليس بشىء » (ص ٢٦) أو « فثبت أن الذى تخيله الغزالى من الفرق بين الجهتين فى هذه الصلاة كلام غير صحيح » (ص ٢٩) .

والنصف الثانى من الرسالة يتناول مسائل كلامية أو فلسفية مثل صفات الله أو إيطال علم النجوم . وفى المناظرة العاشرة يذكر الرازى مصادر كتاب الملل والنحل للشهرستانى فيقول : « إنه كتاب حكى فيه مذاهب أهل العالم بزعمه إلا أنه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى « بالفرق بين الفرق» من تصانيف الأستاذ أبى منصور البغدادى . وهذا الأستاذ كان شديد

التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه . ثم أن الشهرستانى
نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب فلهذا السبب وقع الخلل
فى نقل هذه المذاهب . وأما حكايات أحوال الفلاسفة فالكتاب الوافى به
هو الكتاب المسمى بصوان الحكمة والشهرستانى نقل شيئاً قليلاً منها
وأما أديان العرب فمنقول من كتاب أديان العرب للجاحظ . نعم الذى هو
من خواص كتاب الملل والنحل للشهرستانى الفصول الأربعة رتبها الحسن
ابن محمد الصباح بالفارسية نقلها إلى العربية وتكلم فى ديانات تلك
الفصول » (ص ٢٥) .

١٢٣ — مناقب الإمام الشافعى (تا ، ع ، و ، م ، ب رقم ١)
برلين ٩/١٠٠٠٨ ؛ باريس ٢/٣٤٩٧ ؛ المتحف البريطانى
(ملحق) ٦٤١ ؛ القاهرة أول ٥ ، ١٥٨ ؛ ثانى ٥ ، ٣٦٤ ؛ اسكندرية
تاريخ ٩٥ ؛ عاطف أفندى ٦١٢ ؛ سليمانية ١٣٥ ؛ كوبريلى
٨/١١٢٧ ؛ لا له لى ٢٠٨٧ ؛ رامبور ١ ، ٦٧٢ (٣٣) .
يقول سركيس (وبعده بروكلمان) إنه طبع على الحجر بالقاهرة
١٢٧٩ فى ٤٥٣ ص ؛ ولدىّ طبعة لمكتبة العلامية (بدون تاريخ) فى
٩٦ ص .

١٢٤ — المنتخب فى أصول الفقه (وا)

١٢٥ — منتخب درج تنكلوشا (تا ، ع ، وا)

١٢٦ — المنطق الكبير (ب رقم ٢٣)
مع شرح : جزء منه فى : برلين ٥١٦٥ .

١٢٧ — منهاج الرضا (ب 20d)
آصف ٢ ، ١٣٢٦ (٢٨) .

١٢٨ — النبض (تا ، ع ، وا)

١٢٩ — نفثة المصدور (تا ، ع ، وا)

١٣٠ — نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز (ع ، وا ، ب رقم ٣٢)
فى علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن .

اسكندرية (بلدية) ٢٦ ؛ القاهرة أول ٧ ، ١٩٨ ؛ ثانى ٢٢٧ ؛
قوله ٢ ، ١٧٨ المتحف البريطانى شرقى ٦٤٩٥ ؛ كمبردج (ملحق
١٣٤٠ ؛ فاتح ٥٣٠٨ (١) ؛ رامبور ١ ، ٥٦٩ .
مطبوع بالقاهرة سنة ١٣١٠ ، ١٦٨ ص (مطبعة الآداب والمؤيد) .

١٣١ — النهاية البهائية فى المباحث القياسية (وا)

١٣٢ — نهاية العقول فى دراية الأصول (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ١٦
ينى ٧٥٩ ؛ أيا صوفيا ٧/٢٣٦٧ ؛ قليج على ٥٧١ ؛ أسعد ٥٦٤ ؛
حميدية ٧٨٢ ؛ ريفان كشك ٥٠٤ ؛ آصف ٢ ، ١٣٢٨ (١٥) ؛
القاهرة ثانى ١ ، ٢٤٢ ؛ رامبور ١ ، ٣٢٤ (٢١١) (تذكرة النوادر ٦٨) .

١٣٣ — ورد (ب رقم 20e)
قوله ١ ، ٢٦٩ .

١٣٤ — وصيّة (ب رقم ١٥)
برلين ٣٩٨٩ ؛ وقد وردت فى عيون الأنباء ونقلناها فيما سبق —
انظر هنا ص ١٩٧ .

القاهرة — جورج شحاته قنواتى

جدول إجمالى لمصنفات فخر الدين الرازى

المصنف	القفطى تاريخ تا	ابن أبي أصيبعة عيون ع	ابن خلكان وفيات و	الصفدى الوافى وا	ابن العماد شذرات ش	طاش كبرى زاده مفتاح م	بروكلمان ب
(ا)							
١ – إبطال القياس		+		+			
٢ – أجوبة المسائل النجارية			+	+		+	
٣ – إحكام الأحكام	+	+		+			
٤ – اختصار دلائل الإعجاز				+			+
٥ – الاختيارات العلائية فى التأثيرات السماوية	+	+		+			
٦ – الأخلاق	+	+		+			
٧ – إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار			+	+		+	+
٨ – أساس التقديس (= ٢١)	+	+		+			+
٩ – أسرار التنزيل وأنوار التأويل				+			
١٠ – الإشارات				+			
١١ – الأشربة		+					+
١٢ – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين							
١٣ – أغاز أنجام							
١٤ – الإنارات فى شرح الإشارات		+					+
١٥ – أنس الحاضر وزاد المسافر							
١٦ – أوصاف الأشراف							+
١٧ – الآيات البينات		+		+			
(ب)							
١٨ – البراهين البهائية	+	+					
١٩ – البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان			+	+		+	
٢٠ – بيست باب							

المصنف	القفطى تاريخ تا	ابن أبي أصيبعة عيون ع	ابن خلكان وفيات و	الصفدى الوافى وا	ابن العماد شذرات ش	طاش كبرى زاده مفتاح م	بروكلمان ب
(ت)							
٢١ – تأسيس التقديس (= ٨)	+	+		+			+
٢٢ – تحصيل الحق			+	+		+	
٢٣ – ترجيح مذهب الشافعى واختياره				+			
٢٤ – التشريح من الرأس إلى الحلق		+		+			
٢٥ – تعجيز الفلاسفة (بالفارسية)		+		+			
٢٦ – التفسير				+			
٢٧ – تفسير أسماء الله الحسنى	+						
٢٨ – تفسير سورة البقرة على الوجه العقلى لا النقلى		+					
٢٩ – تفسير الفاتحة	+	+					
٣٠ – تفسير القرآن الصغير (=أسرار التنزيل)	+						
٣١ – تفسير القرآن الكبير (=مفاتيح الغيب)	+	+	+	+	+	+	+
٣٢ – تنبيه الإشارة فى الأصول	+						
٣٣ – التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن		+		+			+
٣٤ – تنسوقنامه							
٣٥ – تهجين تعجيز الفلاسفة (بالفارسية)	+						
٣٦ – تهذيب الدلائل			+				
(ج)							
٣٧ – جامع العلوم							+
٣٨ – الجامع الكبير الملكى فى الطب	+	+					
٣٩ – جواب الغيلانى	+						
٤٠ – الجوهر الفرد		+		+			
(ح)							
٤١ – حدائق الأنوار							

	القفطى تاريخ تا	ابن أبى أصيبعة عيون ع	ابن خلكان وفيات و	الصفدى الوافى وا	ابن العماد شذرات ش	طاش كبرى زاده مفتاح م	بروكلمان ب
٤٢ – الحدوث	+	+					
٤٣ – الحكمة المشرقية				+			
(خ)							
٤٤ – الخلق والبعث	+	+		+			
(د)							
٤٥ – در حقيقة مرج وأحوال روح							
٤٦ – در راهى خدا شناسى							
٤٧ – درة التنزيل وغرة التأويل							+
٤٨ – دقائق الحقائق							
(ذ)							
٤٩ – ذم لذّات الدنيا	+	+		+			+
(ر)							
٥٠ – الرسالة الصاحبية	+	+					
٥١ – الرسالة الكمالية فى الحقائق الإلهية	+	+		+			
٥٢ – الرسالة المجدية	+	+					
٥٣ – الرعاية		+					
٥٤ – الروض العريض فى علاج المريض							+
٥٥ – الرياض المؤنقة فى الملل والنحل	+	+		+			
(ز)							
٥٦ – زاد المعاد							
٥٧ – الزبدة		+	+	+		+	
– زبدة الأفكار وعمدة النظار	+						

	القفطى تاريخ تا	ابن أبى أصيبعة عيون ع	ابن خلكان وفيات و	الصفدى الوافى وا	ابن العماد شذرات ش	طاش كبرى زاده مفتاح م	بروكلمان ب
(س)							
(سر الأسرار)							+
٥٨ – سراج القلوب	+						
٥٩ – السر المكتوم فى علم الطلاسم والنجوم	+	+	+	+	+	+	+
٦٠ – سرور المستجلى لجزء وجوده الكل							
٦١ – سورة البقرة	+						
(ش)							
٦٢ – شرح أبيات الشافعى الأربعة				+			
٦٣ – شرح أسماء الله الحسنى			+	+		+	
٦٤ – شرح الإشارات	+		+	+		+	
٦٥ – شرح ديوان المتنبى				+			
٦٦ – شرح سقط الزند	+	+	+	+	+	+	
٦٧ – شرح الشفاء				+			
٦٨ – شرح عيون الحكمة	+	+	+			+	
٦٩ – شرح كليات القانون	+	+	+	+			
٧٠ – شرح مصادرات إقليدس	+						
٧١ – شرح المفصّل		+	+	+		+	
٧٢ – شرح النجاة							
٧٣ – شرح نهج البلاغة	+	+		+			
٧٤ – شرح وجيز الغزالى	+	+	+			+	
٧٥ – شفاء العى والخلاف							
ط							
٧٦ – الطب الكبير				+			
٧٧ – الطريقة فى الجدل	+						
٧٨ – الطريقة العلائية فى الخلاف	+	+		+			

	القفطى تاريخ تا	ابن أبى أصيبعة عيون ع	ابن خلكان وفيات و	الصفدى الوافى وا	ابن العماد شذرات ش	طاش كبرى زاده مفتاح م	بروكلمان ب
(ع)							
٧٩ – عصمة الأنبياء	+	+		+			+
٨٠ – عمدة النظار وزينة الأفكار		+					
٨١ – عيون المسائل			+	+		+	
٨٢ – عيون الحكمة				+			
(ف)							
٨٣ – فضائل الصحابة							
٨٤ – فى إبطال القياس	+						
٨٥ – فى تفسير لا إله إلا الله							+
٨٦ – فى الرمل	+	+					
٨٧ – فى السؤال	+						
٨٨ – فى علم الفراسة							+
٨٩ – فى معرفة خطوط الكف							+
٩٠ – فى النفس	+	+		+			
٩١ – فى النبوات		+		+			
٩٢ – فى نفى الحيّز والجهة							
٩٣ – فى الهندسة	+	+					
(ق)							
٩٤ – القضاء والقدر							
٩٥ – قلائد عقود العقبان فى مناقب أبى حنيفة النعمان							
(ك)							
٩٦ – كتاب الأربعين فى أصول الدين							
٩٧ – كتاب الخمسين فى أصول الدين							

	القفطى تاريخ تا	ابن أبى أصيبعة عيون ع	ابن خلكان وفيات و	الصفدى الوافى وا	ابن العماد شذرات ش	طاش كبرى زاده مفتاح م	بروكلمان ب
(ل)							
٩٨ – لباب الإشارات							
٩٩ – اللطائف الغياثية							
١٠٠ – لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات							
(م)							
١٠١ – المباحث الأربعون فى أصول الدين							+
١٠٢ – مباحث الحدود		+		+			
١٠٣ – مباحث الجدل	+	+					
١٠٤ – المباحث العمادية فى المطالب المعادية			+	+		+	
١٠٥ – المباحث المشرقية	+	+					+
١٠٦ – مباحث الوجود	+	+		+			
١٠٧ – المبين							
١٠٨ – المحرر فى النحو				+			
١٠٩ – المحصل فى أفكار المتقدمين	+	+	+	+		+	+
١١٠ – المحصل فى شرح كتاب المفصل	+						
١١١ – المحصول فى علم أصول الفقه	+	+	+	+	+	+	+
١١٢ – مختار التحبير							+
١١٣ – المختصر				+			
١١٤ – المسائل الخمسون فى أصول الكلام							+
١١٥ – مشتمل الأحكام							+
١١٦ – مصادرات إقليدس		+		+			
١١٧ – المطالب العالية	+	+	+	+		+	+
١١٨ – المعالم فى الأصولين	+	+	+	+	+	+	
١١٩ – المعالم فى أصول الدين			+		+		+
مفاتيح الغيب (= التفسير الكبير)							
١٢٠ – الملخص فى الحكمة والمنطق	+	+	+		+		+
١٢١ – الملل والنحل		+		+	+		
١٢٢ – مناظرات							

	القفطى	ابن أبي أصيبعة	ابن خلكان	الصفدى	ابن العماد	طاش كبرى زاده	بروكلمان
	تاريخ	عيون	وفيات	الوافى	شذرات	مفتاح	
	تا	ع	و	وا	ش	م	ب
١٢٣ – مناقب الإمام الشافعى	+	+	+		+	+	+
١٢٤ – المنتخب فى أصول الفقه				+			
١٢٥ – منتخب درج تنكلوشا	+	+		+			
١٢٦ – المنطق الكبير							
١٢٧ – منهاج الرضا							+
(ن)							
١٢٨ – النبض	+	+		+			
١٢٩ – نفثة المصدور	+	+		+			
١٣٠ – نهاية الإيجاز فى دارية الإعجاز		+		+			+
١٣١ – النهاية البهائية فى المباحث القياسية				+			
١٣٢ – نهاية العقول فى دراية الأصول	+	+	+	+	+	+	+
(و)							
١٣٣ – ورد							
١٣٤ – وصية							+

المراجع

– ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٢٣ – ٣٠

– ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ – ١٩٠٨ ، ص ١٩٠ – ١٩٢ ؛ طبعة ليبسك ١٣٢٠ – ١٩٠٣ ، ص ٢٩١ – ٢٩٣

– ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، القاهرة ١٢٩٩ – ١٨٨١ ، ج ١ ، ص ٦٠٠ – ٦٠٢

– الصفدى ، الوافى بالوفيات ، طبعة ديدرنج ، دمشق ١٩٥٩ ، ج ٤ ص ٢٤٨ – ٢٥٨

– السبكى ، طبقات الشافعية ، القاهرة ، ١٣٢٤ – ١٩٠٦ ، ج ٤ ، ص ٢٨٥ ؛ ج ٥ ؛ ص ٣٣ – ٤٠

– ابن الساعى ، الجامع المختصر ، ج ٩ ، طبعة مصطفى جواد ، بغداد ، ١٣٥٣ – ١٩٣٤ ، ص ٤ – ٦ ، ١٧١ – ١٧٢ ، ٣٠٦ – ٣٠٨

– ابن العبرى ، مختصر الدول ، بيروت ، ١٨٩٠ ، ص ٤١٨ – ٩

– ابن حجر ، لسان الميزان ج ، ٤ ، ص ٤٢٦ – ٤٢٩

– طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، حيدر آباد ، ١٣٢٨ – ١٩١٠ ، ج ١ ، ص ٤٤٥ – ٤٥١

– ابن الداعى ، تبصرة العوام ، طبعة عباس إقبال ، طهران ١٣٣٣ ، ص ١٢٠

– ابن العماد ، شذرات الذهب ، القاهرة ، ١٣٥٠ – ١٩٣١ ، ج ٥ ، ص ٢١ – ٢٢

– ابن تيمية ، بغية المرتاد ، القاهرة ، ١٣٢٩ – ١٩١١ ، ص ١٠٧ – ١٠٨

I. Goldziher, *Aus der Theologie des Fachr al-Dīn al-Rāzī*, Der Islam, Bd III (1912), pp. 213-247.

Max Horten, *Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Tūsī*, Bonn, 1912

— *Die spekulative und positive Theologie des Islams und ihre Kritik durch Tūsī*, Leipzig, 1912.

G. Gabrieli, *Fakhr-al-Dīn al-Rāzī*, Isis, VII (1925), pp. 9-13.

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I (1937), pp. 920-924; vol. I (1943), pp. 666-669.

McNeile, *An Index to the Commentary of Fakhr al-Rāzī*, London, 1933.

Paul Kraus, *Les controverses de Fakhr al-Dīn al-Rāzī* in *Bull. de l'Institut d'Egypte*, XIX, 1937, pp. 187-214 (= *The controversies of Fakhr al-Dīn Rāzī* in *Islamic Culture* XII, 1938, pp. 131-153.

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-dīn Aḥmad b. Taimīya*, Le Caire, 1939 (cf index : Rāzī).

H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1953, p. 470 (Kramers).

Roger Arnaldez, *L'œuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*, in *Cahiers de la Civilisation médiévale*, IIIe année, No. 3, Juillet-septembre 1960, pp. 307-323.

—, *Apories sur la prédestination et le libre-arbitre dans le* Commentaire *de Rāzī*, in MIDEO, Vol. VI (1959-60), pp.

أمثال العامة فى الأندلس

للدكتور عبد العزيز الأهوانى

الأمثال أكثر انتشاراً بين الأميين منها بين المثقفين الذين يتقنون الكتابة والقراءة . والبيئات التى تعتمد على الثقافة الشفوية تتداول الأمثال وتحرص على حفظها والاستشهاد بها أكثر من البيئات ذات الثقافة المكتوبة . لذلك كان سلطان الأمثال فى البوادى والقرى أقوى منه فى المدن والحواضر .

وتفسير هذه الظاهرة من الناحية النفسية والاجتماعية ليس بالعسير ، فارتباط شخصية الفرد فى البيئات الساذجة بالشخصية الجماعية أشد وأمتن ، واحترامه للقيم الجماعية وكراهيته للشذوذ عن الجماعة يجعله ذهنياً يتداول العملة التى صدرت أو ضربت فى دار الجماعة ، وهى المثل السائر الذى صبت فيه حكمة الأجيال السابقة ، والذى جعل حكَماً أو كالحكَم فى المنازعات ومنظماً للسلوك ، وقائماً مقام الدستور أو القانون فى المعاملات والتصرفات .

فثقة الفرد فى تلك البيئات بالجماعة وصوابها وعصمتها جعلته يحيط الأمثال ، التى هى ملك لها وتعبير عنها ، بنوع من التصديق والقدسية ، فيستخدم الأمثال للتعبير عن نفسه ولإقناع سامعيه وللتأثير على معارضيه ، إذ يذكرهم بالدستور الجماعى ويردهم إلى حكمه .

أما المجتمعات الحضرية المثقفة فقد نمت فيها الشخصية الفردية ، ووجد فيها الثائرون على قيم المجتمع المعتزون بتفكيرهم الشخصى ، الواثقون بنفوسهم ، الذين يعتقدون أنهم بأقوالهم وأساليبهم البيانية يملكون الأداة التى تصدق فى التعبير عن أنفسهم ، بغير ما حاجة إلى استشهاد بأمثال ، لأن الأمثال فى ذاتها تحمل الحجة التى تدينهم .

وفضلا عن ذلك فإن ثقافة المدنىّ وتنوعها جعلت رأس ماله من هذا الأدب الجماعى ضئيلا .

فإذا اعتبرنا هذا وتذكرناه قدرنا أن الأمة العربية فى جاهليتها وفى المراحل الزمنية الأولى لتدوين لغتها ، كانت غنية بهذه الأمثال ، غنًى ينشأ حتماً عن البيئة البدوية أو شبه البدوية التى عاشتها الأمة فى تلك العصور .

تدوين الأمثال :

على أن كثرة الأمثال وانتشارها فى المجتمع شيء ، والحاجة إلى تدوينها شيء آخر . والأصل فى الأمثال أن تعيش على ألسن الناس ، وتنتقل مشافهة من جيل إلى جيل ، وهى فى انتقالها تتعرض لتغير صوتى ولفظى ، حسب تغير النطق وتطور اللغة ، وحسب تعدد اللهجات المحلية والقبلية ، ولا يتجه إلى تدوينها إلا أن تقوم ضرورة أو تنشأ حاجة تدعو إلى هذا التدوين .

ولقد ظهرت هذه الحاجة وقامت هذه الضرورة فى تاريخ الأدب العربى حين انتقلت مراكز الثقافة من الجزيرة العربية بعد الفتوح الإسلامية إلى العراق والشام وغيرهما من الأقطار ذات الحضارات المدوّنة ، وحين شغفت أجيال العرب اللاحقة بأخبار السابقين من آبائهم وأجدادهم فى العصر الجاهلى وصدر الإسلام ؛ شغف مصدره العصبية للأبوة والاعتزاز بها ، ومكاثرة الشعوب الأجنبية التى فاخرت بتراثها وغضت من ثقافة العرب[1] . فضلا عما فى هذا التراث العربى القديم من قيمة إنسانية تجعله مصوراً للنفس البشرية ومعبراً عنها فى يسر وبساطة وبعد عن التكلف ، مهما اختلفت العصور وتنوعت البيئات .

لذلك عكف علماء البصرة والكوفة وبغداد وغيرهم على تدوين أخبار العرب وأيامهم وأنسابهم ، وعلى جمع أشعارهم ومفردات لغتهم . وكانت الأمثال جزءاً من التراث العربى ، فكان حكمها حكم سائر التراث الأدبى واللغوى .

والدلائل تشير إلى أن حركة جمع الأمثال والنزوع إلى تدوينها ظهر فى العصر الأموى ، ويذكرون من الرواة عبيد بن شرية ، كما يذكرون ابن الكلبى المتوفى

(١) آخر ما ظهر من نصوص تمثل هذا الاتجاه فيما يتصل بالأمثال (كتاب مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب) تأليف أبى عبد الله محمد بن حسين بن عمر اليمنى من رجال القرن الرابع . وقد نشر الكتاب فى بيروت (دار الثقافة) عام ١٩٦١ بتحقيق الدكتور محمد يوسف نجم .

سنة ١٤٦ . وتتصل سلسلة المؤلفين الجامعين للأمثال منذ أوائل العصر العباسى مبتدأة بالمفضل الضبى بالكوفة (توفى سنة ١٧٠ تقريبا) وأبى فيد مؤرج السدوسى بالبصرة ، ثم أبى عبيد القاسم بن سلام (توفى سنة ٢٢٣) والمفضل بن سلمة ومن جاء بعدهم — وتمضى حركة الجمع والتصنيف فى طريقها حتى تصل إلى أبى الفضل أحمد الميدانى فيذكر لنا أنه فى سبيل وضع كتابه (مجمع الأمثال) المشتمل على ستة آلاف مثل ونيف ، قد تصفح أكثر من خمسين كتاباً . وليس من مبالغة فى قول الميدانى ، بل إن الكتب التى اشتملت على مجموعات من الأمثال العربية يمكن أن يتضاعف عددها ، إذا قدرنا أن الأمثال لم يقتصر ورودها على ما أفرد لها من كتب خاصة تحمل عنواناً لها (الأمثال) . وإنما هى منبثة فى أكثر الكتب اللغوية والأدبية التى ألفت قبل الميدانى ، على اختلاف عناوينها وموضوعاتها وطرائق تأليفها[1] .

أنواع الأمثال :

والأمثال التى بين أيدينا من هذا التراث قد اختيرت ونظمت فى الكتب القديمة تحت أنواع تختلف باختلاف قصد الجامع لها وطريقته فى الترتيب ، وأطلقت على أنواعها أسماء تتفق ووجهة نظر المصنفين وشروطهم فيها . ومن بعض هذه التقاسيم التى يمكن أن نقيم على أساسها دراستنا هذه ، ذلك التقسيم الثلاثى الذى يجعل منها أمثالا للعرب ، وأمثالا للمولدين ، وأمثالا للعامة . وسنتحدث عن كل نوع منها لنضع بذلك الأمثال الأندلسية ، موضع درسنا ، فى موضعها التاريخى والأدبى من هذا التراث .

الأمثال العربية :

والأمثال العربية هى التى استأثرت بجهد من ذكرناهم من العلماء فى آخر العصر الأموى وخلال العصر العباسى ، وهى الأمثال التى أُثرت عن العرب فى

(١) من الأبحاث الحديثة التى خصت الأمثال العربية بالدراسة وعرضت لمؤلفيها ومؤلفاتها ، ما كتبه Rudolf Sellheim بعنوان Die Klassich - arabischen Sprichwortersammlungen المطبوع فى هولندا سنة ١٩٥٤ .

الجاهلية وفى صدر الإسلام وفى العصر الأموى ، أى فى عصور سلامة اللغة من اللحن ، وبراءتها من العجمة . وليس من شك فى أن الحدود الزمنية والمكانية كانت تضيق وتتسع تبعاً لاختلاف آراء اللغويين والنحاة فيما يصح الاستشهاد به من كلام العرب . وإنما ارتبط جمع الأمثال بآراء النحاة واللغويين ، لأن هؤلاء كانوا هم معظم الجامعين لهذه الأمثال والمصنفين لها . فما ذكر من أمثال تحت اسم الأمثال العربية كان شرطه صحة اللغة وإقامة الإعراب ، وهذا يستلزم ضرورة أن يكون المثل قديم العهد صحيح النقل . وقد عنى أيضا بهذه الأمثال العربية القصاص ورواة الأخبار .

وإذ انفرد اللغويون ورواة الأخبار بجمع الأمثال العربية ، وضحت الصفة الغالبة على تلك الأمثال وتجلى طابعها المميز . فهى فى الأغلب الأعم أمثال تشتمل على لفظ غريب يحتاج إلى شرح ، أو تنطوى على أسماء غير معروفة ، أو تشير إلى أحداث مجهولة أو تجىء بتعبير غير مألوف ، أو صيغة نادرة الاستعمال . فيكون هذا كله مجالا متسعا لاجتهاد النحاة ، وإظهار علم اللغويين ، وافتنان الرواة والقصاص [1] .

ويبدو من مراجعة هذا النوع من الأمثال أن الجامعين له لم يأخذوه من أفواه العرب فى حياتهم اليومية وحديثهم العادى ، بقدر ما أخذوه من نصوص الأشعار العربية القديمة التى بذلوا الجهد فى روايتها وتدوينها . ولذلك فإن الشك فى استيفاء هذه الجمل أو الأبيات أو أنصاف الأبيات لشرط المثل ، وهو الشيوع والانتشار على ألسن الناس ، سيظل قائما . والدليل على أن كثيرا جداً من هذه الأمثال هى أشطار من شعر ، هو ما يورده هؤلاء المصنفون من شواهد الشعر التى تشتمل على المثل ، أو ما يبدو من وزن المثل وجواز دخوله فى بعض بحور الشعر العربى . وإن النظر فى كتاب المفضل الضبى وابن سلمة والجيل الأول من جامعى الأمثال يوحى بهذا . وليس معنى ذلك أن أمثال هذا النوع كلها قد خلت من الأمثال السائرة على ألسنة الناس ، لا سيما عند المتأخرين نسبياً من المؤلفين كالميدانى ، أو عند

(١) انظر مقالة R. Blachère بعنوان Contribution à l'étude de la littérature Proverbiale des Arabe à l'époque archaique فى مجلة Arabica فى العدد الأول سنة ١٩٥٤ صفحة ٥٣ وما بعدها .

الأدباء المتقدمين من أمثال الجاحظ ، ممن ضمنوا كتبهم كثيراً من الأمثال العربية ، وإن تكن مفرقة فى أثناء تلك الكتب غير مخصوصة بباب أو كتاب .

أمثال المولدين :

إن ما لم ينطبق عليه شرط المثل العربى ، فى الحدود الزمانية والمكانية التى أشرنا إليها ، كان لا بد له من اسم جديد يطلق عليه . وقد اتبع بعض مصنفى الأمثال اصطلاح مؤرخى الشعر ، فوضعوا هذه الأمثال تحت لفظ (المولدين) أو (المحدثين) وهم يقصدون به عادة ما كان من أمثال تدور على ألسنة الناس فى العصر العباسى ولا توجد فيما عرفوه من أمثال النوع الأول ، واستخدم البعض الآخر لفظ (العامة) يضيف إليه هذا النوع من الأمثال للتفرقة بينه وبين ما اصطلح على أنه عربى .

والمفروض أن تكون أمثال المولدين أو أمثال العامة هؤلاء فى لغة ملحونة ، لا يلتزم فيها ما يلتزم فى العربية من نحو وإعراب ، وإن كانت ألفاظها عربية . ولكننا خلافاً لذلك نجد هذه الأمثال قد دونت فى كتب المصنفين جارية على قواعد النحو متبعة قواعد الصرف العربى ملتزمة الإعراب . ونحن إزاء هذه المشكلة لا نستطيع إلا أن نفترض أحد أمرين ؛ إما أن يكون هؤلاء المصنفون قد رووا المثل العامى بالمعنى وصاغوه فى لغة معربة ، مع المحافظة بطبيعة الحال على لفظه وترتيبه فى الجملة بقدر المستطاع ، وإما أنهم قصدوا بالعامة والمولدين طائفة من المثقفين ترتفع كثيراً عن مستوى العامة بالمعنى الحقيقى الذى نفهمه اليوم .

وننظر على ضوء هذين الفرضين إلى صنيع أحد من أفردوا للأمثال كتاباً ، وهو أبو هلال العسكرى (توفى سنة ٣٩٥) . ذكر أبو هلال فى مقدمته لكتابه (جمهرة الأمثال) من نقل عنهم من السابقين ، فلما وصل إلى كتاب حمزة الأصفهانى (توفى سنة ٣٦١) قال « وميزت ما أورده حمزة الأصفهانى من الأمثال المضروبة فى التناهى والمبالغة ، وهى الأمثال على أفعل من كذا ، فأوردت ما كان منها عربياً صحيحاً ، ونفيت المولد السقيم ، ليبرأ كتابى من العيب الذى لزم كتاب حمزة فى اشتماله على كل غث من أمثال المولدين وحشو الحضريين ، فصارت العلماء تلغيه

وتسقطه وتنفيه[1] » ومع هذا فإن أبا هلال قد ذكر العامة فى أثناء كتابه ونقل أمثالا منسوبة إليهم . فحين تحدث عن المثل العربى « أسعد أم سعيد » قال « وهو مثل قول العامة : أ آس أم حلفاء[2] » وعند شرحه للمثل العربى « اقلب قلاّب » قال « ونحوه قول العامة اقلبه حتّى يستوى »[3] ولا شك عندنا فى أن أبا هلال جعلهما مثلين للعامة حين وجدهما على ألسنة الناس فى عصره .

ولسنا نشك فى أن أبا هلال قد أخذ نفسه ، فيما أورد من أمثال عامية أثناء شرحه للأمثال العربية ، بإقامة هذه الأمثال عند تدوينها على الصيغة العربية فى الرسم ، وأن صنيعه فى المثل العامى كصنيعه فى المثل الفارسى ، فقد جاء فى كتابه حين تحدث عن المثل العربى « إن الشقى ترى له أعلاما » قوله « والفرس تقول : الديوث يعرف من بعيد »[4] فقد ترجم المثل الفارسى إلى العربية . أما إسقاطه من أمثال حمزة التى على أفعل فلأنه لو أوردها لوضعها بين الأمثال العربية ، وهو لا يسمح لأشباهها إلاّ أن تكون مذكورة عرضًا فى شرحه للمثل العربى ، لا قائمة برأسها فى الأصول المرتبة على حروف الهجاء .

وكذلك صنع الميدانى فيما وضعه تحت عنوان (المولدون) ، فهى فيما يتضح من تأملها أمثال عامية اللهجة ، ولكنه كان يرسمها بصورة تحتمل الإعراب ، أو يقيم إعرابها إذا اتصل الأمر بالمثنى وجمع المذكر السالم . إلا أن الميدانى لم يلتزمت كثيرًا فى هذا السبيل ، وسمح لبعض الألفاظ العامية أن تظهر فى مجموعته ، وربما شرح اللفظ والمثل . فقد أورد فى أمثال المولدين « بين البلاء والبلاء عوافى » وشفعه بقوله « جمع عافية » وكذلك شرح مثل المولدين « البصر بالزبون تجارة » .

أما الفرض الثانى وهو أن مؤلفى كتب الأمثال كانوا يقصدون بالعامة من هم فوق مستوى العامة من المثقفين فيظهر أيضًا عند الميدانى حين جعل من أمثال المولدين « بغاث الطير أكثرها فراخا » ويتضح عند أبى عبيد القاسم بن سلام حين

---

(١) جمهرة الأمثال طبع على هامش الميدانى–القاهرة سنة ١٣١٠) وكتاب حمزة المشار إليه ، وعنوانه – الدرة الفاخرة – لم يطبع . وقد ذكره بروكلمان وأشار إلى مخطوطاته – تاريخ الأدب العربى ج ١ ص ٢٢١ الملحق .

(٢) ص ١٠٨ . (٣) ص ١٠٦ . (٤) ص ٩٣ .

عرض للمثل العربى « عيّر بجيرٌ بجره » فقال « ومثله السائر فى الناس للمتوكل الليثى :

لا تنه عن خلق وتأتى مثـــله عار عليك إذا فعلت عظيم »[1]

فالناس هنا والمولدون هناك طبقة من المثقفين . وكذلك وجدنا المؤلفين لكتب (لحن العامة) يرتفعون بهذا اللفظ عن المستوى الشعبى للكلمة[2] .

وإذن فما ورد من أمثال منسوبة إلى العامة ، فى كتب الأمثال المعروفة لدينا ، قد مسته أقلام المصنفين بالتغيير الطفيف حتى يستقيم مع النحو العربى ، ففقد بذلك كثيرًا من قيمته العلمية ، أو أخذ عن جماعة المثقفين فى عصر مدون المثل ففقد بذلك صفته العامية الصحيحة . وما فعله أصحاب التأليف فى المشرق فعل مثله الأندلسيون ، وهو ما سنعرض له بعد هذا .

الأمثال العامية الملحونة :

أما النوع الثالث من الأمثال فهو أمثال العامة منقولا فى لهجته العامية ، مدونا فى صورة أقرب ما تكون إلى نطقه ، وذلك فى حدود ما يحتمله الخط والضبط العربيان . وهذا المسلك لم يتجه إليه جامعو الأمثال إلاّ فى عصور متأخرة حين استفاض الشعر الملحون فى الوطن العربى وأخذ طريقه إلى مصنفى الكتب ومؤلفيها . وما وصلنا منه قليل نادر . وكان لابن عاصم الغرناطى فضل كبير فى هذا الميدان ، فجمع من أمثال العامة من أهل غرناطة فى القرن الثامن الهجرى ما يزيد على ثمانمائة مثل ، احتفظ فى رسمها بما يشف عن لغة قائليها لفظًا ونحوًا وصرفًا ، وجعلها فصلا من كتابه (حدائق الأزهار) . وهى المجموعة التى سنعرض لها بتفصيل فى هذا البحث ، إذ هى المقصودة به ، وذلك بعد أن نقدم بين يديها عرضًا وتحليلا لأمثال للعامة ذكرها ابن عبد ربه وابن هشام اللخمى وابن قزمان .

---

(١) فصل المقال ص ٨٠ .

(٢) انظر بحثنا : ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمى فى لحن العامة – مجلة معهد المخطوطات العربية سنة ١٩٥٧ .

الأمثال فى الأندلس :

عنى الأندلسيون بالتراث العربى عناية معاصريهم من المشارقة به ، فرووا نصوصه وتدارسوها ، وعرضوا لكثير منها بالشرح . وكان موقفهم من كتب الأمثال كموقفهم من سائر فنون الأدب العربى القديم ، فحملت إليهم كتب الأمثال التى صنفها الجيل الأول من علماء العربية . وفى فهرسة مرويات ابن خير الإشبيلى [١] ذكر لعدد من هذه الكتب المتقدمة ، منسوبة إلى أبى زيد الأنصارى وعبد الملك ابن قريب الأصمعى وأبى عبيد القاسم بن سلام وغيرهم . وليس من شك فى أن الأندلسيين لبعد الدار ، وتأخر حركة التأليف من ناحية الزمن ، لم يكونوا ليقدروا على المشاركة فى جمع الأمثال العربية القديمة والإضافة إليها ، ولكنهم استطاعوا بجدهم ومثابرتهم وشغفهم باقتناء الأصول المحققة من الكتب العربية ، أن ينهضوا بشرح الأمثال العربية والتعليق عليها . ويشهد بذلك مجهود أبى عبيد البكرى الأونبى ، المتوفى بالأندلس فى سنة ٤٨٧ ، صاحب معجم ما استعجم وشارح أمالى القالى ، فلقد عكف على كتاب أبى عبيد القاسم بن سلام ، وتولى تفسير كثير من الأمثال التى أوردها وذكر ما اتصل بها من أخبار ، وأخرج ذلك فى كتاب جعل عنوانه «فصل المقال فى شرح كتاب الأمثال» [٢] . والتزم البكرى فى هذا الكتاب ، كما التزم فى شروحه الأخرى ، ألاّ يلتفت لبلده الأندلس ، ولا يستطرد إلى ذكر شىء عن أمثالها أو ما يتصل بها .

ابن عبد ربه :

وقبل أبى عبيد البكرى ضمن ابن عبد ربه كتابه العقد فصلا يختص بالأمثال ، وهو فصل طويل جعل عنوانه (الجوهرة فى الأمثال) [٣] . وقد اعتمد فى قسم من

(١) من رجال القرن السادس – طبع فى مدريد ١٨٩٤ – وانظر بحثنا عن برامج العلماء بالأندلس – مجلة معهد المخطوطات سنة ١٩٥٥ .

(٢) صدر هذا الكتاب فى مطبوعات جامعة الخرطوم فى عام ١٩٥٨ بتحقيق الأستاذين الدكتور عبد المجيد عابدين والدكتور إحسان عباس .

(٣) يقع هذا الفصل فى الجزء الثالث من طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص ٦٣ وما بعدها – القاهرة ١٩٤٢ .

هذا الفصل على كتاب الأمثال لأبى عبيد القاسم بن سلام ، سواء من ناحية نصوص الأمثال أو طريقة ترتيبها ، وقد رتبها أبو عبيد حسب الموضوعات لا حروف الهجاء ، وكذلك فعل ابن عبد ربه . ولكن ابن عبد ربه سرد هذه الأمثال دون أن ينقل معها شروح ابن سلام لها . قال « ومن أمثال العرب مما روى أبو عبيد ، جردناها من الآداب التى أدخلها فيها أبو عبيد ، إذ كنا قد أفردنا للأدب والمواعظ كتباً غير هذا » .

ثم قال ابن عبد ربه « وضممنا إلى أمثلة العرب القديمة ما جرى على ألسنة العامة من الأمثال المستعملة » [١] . وقال فى أول الفصل المذكور « وأول ما نبدأ به أمثال رسول الله . . . ثم أمثال العرب التى رواها أبو عبيد وما أشبهها من أمثال العامة » .

والأمثال المنسوبة إلى العامة فى فصل ابن عبد ربه كلها معربة تسير وفق قواعد النحو العربى ، والظاهر أنها كلها منقولة عن كتاب أبى عبيد ، إذ أن بعضها جاء فى نقول البكرى عن أبى عبيد ، ثم إن ابن عبد ربه جاء بها فى المناظرة بينها وبين الأمثال العربية كما فعل ابن سلام ، ولم يجعلها فى فصل مستقل بها [٢] . ومهما يكن من أمر فهذه الأمثال المسندة إلى العامة فى فصل كتاب العقد يسيرة العدد ، ولكن ورودها فى العقد ربما كان من الأسباب التى جعلت ابن هشام اللخمى فى كتابه عن لحن العامة يفرد فصلا لأمثال العامة .

ابن هشام اللخمى :

أما محمد بن أحمد بن هشام اللخمى فمؤلف أندلسى من أهل إشبيلية ، انتقل إلى مدينة سبته بالمغرب الأقصى على شاطئ البحر . وعاش فيها فترة من حياته . ثم عاد إلى إشبيلية ومات فيها سنة ٥٧٧ . وقد عرفناه من كتابه فى لحن العامة لغوياً واسع الثقافة ، حريصاً على أن يثبت علمه بالعربية وألفاظها ، متصدياً للرد على

(١) العقد ج ٣ ص ٨١ .

(٢) كان يمكن الوصول إلى اليقين فى هذا لو اطلعنا على كتاب الأمثال لأبى عبيد القاسم بن سلام المخطوط . ولكن ذلك لم يتح لنا ، وأما النسخة المطبوعة فى إستانبول سنة ١٣٠٢ فقد أوردت الأمثال مجردة من شرح أبى عبيد .

أبى بكر الزبيدى وابن مكى فى كتابيهما عن لحن العامة . كما عرفنا عنه شغفه برد ما يستعمله العامة فى الأندلس من ألفاظ إلى أصولها العربية ، وبذكر مقابل تلك الألفاظ ، إن كانت أعجمية ، فى لغة العرب . وكتابه من ناحية الألفاظ الأندلسية يعتبر ثروة قيمة ، وقد استخلصنا منه فى بحث سابق تلك الألفاظ وجعلناها موضع دراسة خاصة[١] .

ولكن ابن هشام فى كتابه المذكور لم يقف عند حدود الألفاظ ، وإنما تجاوز ذلك ، مخالفاً مسلك من ألفوا فى لحن العامة ، فوقف عند مجموعة من الجمل سارت مسير الأمثال عند الأندلسيين ، فأورد تلك الجمل وردها إلى أصولها العربية ، مؤثراً منها ما كان له أصل من شعر عربى . وقد جعل عنوان هذا الفصل من كتابه وهو فى آخره « ومما تمثلت به العامة مما وقع فى أشعار المتقدمين والمحدثين ، تلقوها عن الفصحاء وهم لا يعرفون الأشعار التى أخذت منها . وربما حرفوا بعض ألفاظها » .

وابن هشام فى فهمه لمدلول لفظ العامة لا يختلف كثيراً عن ابن سلام وابن عبد ربه والميدانى ، حسبما عرضناه من قبل ، أى أنه يقصد بالعامة طلاب العلم ومن كانوا على حظ من الثقافة العربية فوق المستوى الشعبى ، وفضلا عن ذلك فإن ابن هشام سلك أيضاً مسلك سابقيه ، فدوّن تلك الأمثال فى صيغ تستقيم مع النحو العربى والإعراب ، بحيث تدخل المجموعة التى أوردها فى النوع الثانى الذى تحدثنا عنه من أمثال المولدين والمحدثين . وزيادة على هذا فإن ابن هشام ضيق على نفسه دائرة الاختيار ، لأنه اقتصر من تلك الأمثال على ما يستطيع أن يثبت به علمه فيستخرج له من ذاكرته أصلا قديماً من شعر أو قول مأثور .

ولكننا على الرغم من كل هذه الحجب والقيود التى أخذ ابن هشام بها نفسه ، نعتبر مجموعته ، وإن صغرت ، مستنداً ذا قيمة فى اكتشاف بعض الأمثال العامية الأندلسية التى كانت سائدة فى الأندلس فى القرن السادس الهجرى ، أى قبل مجموعة ابن عاصم بنحو قرنين من الزمان .

وإنما جعلنا لهذه المجموعة قيمة لما وجدناه فى بعض أمثالها من ألفاظ تعتبر خاصة باللهجة العامية لدى الأندلسيين ، ولما وجدناه حياً منها بعد قرنين فى مجموعة

(١) مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد الثالث سنة ١٩٥٧ .

ابن عاصم التى لا نشك — كما سنرى بعد — فى أنها عامية بالمعنى الدقيق للكلمة . ونعرض هنا ما يتصل بهذين الأمرين من أمثاله ، دون سائر أمثال المجموعة ، إذ أننا قد نشرنا نصها ملحقاً لهذا البحث .

قال ابن هشام متحدثا عن أمثال العامة « وقولهن : ما بَرطال وما مَرَقه ، وإنما وقع ما الذباب وما مرقته ، إذا احتقروا الشىء » ولفظ بَرطال من الألفاظ التى استعملت فى الأندلس ، تطلق على عصفور صغير يعشش فى مداخل المنازل ، واللفظ إسبانى[١] ، ولا يستعمل بهذا المعنى فى المشرق . وفوق ذلك فإن المثل قد ورد فى مجموعة ابن عاصم ، ونصه فيها « اش برطل واش مراقُ وش لزْم فى ساق[٢] » ويظهر أن ابن هشام تعمد إسقاط الجملة الأخيرة من المثل ، مع دورها فى إقامة السجع ، ليكون المقابل العربى مساوياً للنص الأندلسى ، كما يتضح كيف تعمد رسم المثل فى صيغة عربية .

وذكر ابن هشام قول الأندلسيين « صاحب الربع ساعٍ » وشفعه قائلا « وإنما وقع غلّة الدور مسئلة ، وغلّة النخل كفاف ، وغلة الحب الغنى » . ولفظ (ساع) والفعل : سعى يسعى ، عند الأندلسيين والمغاربة إلى اليوم له معنى خاص ليس لدى المشارقة ، فهى تطلق على من يسأل الناس الصدقة . وجاءت بهذا المعنى فى أزجال ابن قزمان .

وذكر ابن هشام مثل الأندلسيين « من سكت لنَحَسٍ لم يسمع نَحَساً ابن نَحَسٍ » وهذا اللفظ (نحس) له معنى خاص فى هذا النص ، فإنه يقابل السبّ والشتيمة ، بما يدل على أن المثل عامىّ ، فضلا عن صيغته التى نجد نظائرها كثيراً عن الأندلسيين فى قولهم (عار بن عار)[٣] .

وذكر ابن هشام من أمثال العامة « لا تعلم الدبَّ رَمْىَ الحجَر » وجعل صوابه « لا تفطن الدبّ للحجارة » . وقد جاء المثل عند ابن عاصم وصيغته « لا تلهم الدبّ

(١) انظر : ألفاظ مغربية ص ٢١ وانظر دوزى (تكملة المعجمات العربية) .

(٢) يراد بلزمه غالباً رباط لتضميد الجرح — انظر المادة فى معجم دوزى .

(٣) انظر نفح الطيب ج ٤ ص ١٨ (طبع بولاق) حيث يقسم يحيى البرغواطى أتباع السلطان إلى طوائف منهم (عار بن عار) .

لرمى الحجر » مما يدل على أن مثل ابن هشام، وإن اختلف اللفظ قليلا، صار عامياً في الأندلس .

وذكر ابن هشام مثل الأندلسيين « خير الخير عاجله » وأراد أن يتمحل له أصلا فى الشعر . والمثل شائع فى سائر الأقطار العربية ، وإن اختلفت صياغته . ولكن الصيغة التى وردت فيما بعد عند ابن عاصم وهى « خير الخير عاجل » تدل على أن ابن هشام التزم الدقة فى ذكر اللفظ العامى فى الأندلس .

وقد وردت أمثال مشتركة بين ابن هشام وابن عاصم غير هذا منها : خذ السارق قبل أن يأخذك . ومنها : كُن ّ أصدقا صرنا معارف، ورواية ابن هشام لهذا المثل : بعد الصداقة صرنا معارف . ومنها : على قدر كسائك مدّ رجليك . ومنها : لو بغضتنى يدى قطعتها . ورواية ابن عاصم لها « من بغض يد قطاعُ » .

ونص ابن هشام يدل ّ أيضاً على أن العامة فى الأندلس بالمعنى الذى استخدمه ابن هشام ، كانوا يستشهدون بشعر شعرائهم ، وأن بعض الأبيات الأندلسية ، قد بلغت من الذيوع والانتشار ما بلغته أبيات لفحول شعراء المشرق ، إذ أورد للسميسير الأندلسى ولابن شهيد شعراً فى مجموعته هذه .

إن ابن هشام كان وهو يكتب هذا الفصل يدمن النظر فى كتب الأمثال المشرقية ويردد البصر فى كتب الأدب ودواوين الشعر المشرقى، إذ أن أكثر تصحيحاته وشواهد أمثاله موجودة فيها ، ولكنه مع ذلك كان يستذكر ما يسمعه من أمثال أندلسية تدور على ألسن الناس ، ومن بين هذين الدافعين وجدنا عنده نماذج لأمثال أندلسية ، واتجاهاً للعناية بها، وتمهيداً للتأليف فيها ، ولعل ابن عاصم قد تأثر به ، فإن مجموعته لا تخلو من ذكر الشاهد الشعرى القديم ، إذا وجده ، وهو يتحدث عن المثل الأندلسى فى عصره .

الأمثال فى ديوان ابن قزمان :

سلّم الأندلسيون لابن قزمان بالإمامة فى فن الزجل، وتجاوزت أزجاله الأندلس إلى غيرها من أقطار الوطن العربى ، يشهد بذلك ابن سعيد الذى ذكر أنه وجد أزجال ابن قزمان مروية فى حواضر العراق أكثر من روايتها فى حواضر المغرب .

وليس من شك فى موهبة ابن قزمان وبراعته وتفننه وابتكاره فى معانيه وتشبيهاته ، ولكن موهبة ابن قزمان التى هدته إلى اتخاذ اللغة العامية أداة لأزجاله ، هدته أيضًا إلى التراث العامى ، يقتبس منه وينقل عنه ، وكانت الأمثال العامية مورداً للزجال لا ينضب ، ومصدراً غزيراً لمعان وأفكار وصور شعرية ينهل منها وينقل عنها . ولما كانت لغة ابن قزمان هى لغة تلك الأمثال كان الفصل عسيرا بين ماله من تلك الأمثال وما للشعب منها . ثم إن نظم الأمثال العامية ، وهى منثورة ، ووضعها فى قوالب الوزن والقافية يحتم على الناظم أن يتصرف فيها تصرفاً ، ربما خفى على الباحث بسببه اكتشاف المثل الشعبى الذى وراء ذلك النظم . ولكن لا بد لنا ، بالرغم من هذه الصعوبات ، من وقفة قصيرة عند ابن قزمان ونظرة فى ديوانه ، ما دمنا نتحدث عن أمثال العامة فى الأندلس .

لقد عاش ابن قزمان متنقلا بين قرطبة وإشبيلية فى القرن السادس الهجرى ، أى فى القرن الذى عاش فيه ابن هشام بين إشبيلية وسبته ، وعرف غرناطة التى سيعيش فيها من بعده ابن عاصم . وإذن ، فدليلنا على ما نذكره من أمثال عامية عند ابن قزمان هو ما نجده من نظائر لها فى مجموعتى ابن هشام وابن عاصم ، أو فيما ينص ابن قزمان نفسه على أنه مثل عامى . وقلّ أن ينص على ذلك . لقد جاء فى زجل له « فأناهُ كما يُقال فى المثل ، عزّ رُوحَك ولو نقلت الفَحَم »[1] ولكنه فيما يظهر كان أحوج إلى مثل هذا النص حين يعرض لمثل عربى قديم ، لا لمثل عامى معروف . قال يهجو النساء فى زجل له[2] :

وقال الشاعر من اليوم سنين ، من مخضوب اليَدّ لا تقبل يمين .

فهو هنا يشير إلى البيت العربى القديم « فليس لمخضوب البنان يمين » وتصرف فيه حتى استقام له وزناً وقافية . وابن قزمان شغوف بالنزعة الخطابية وصوغ الحكم فى أزجاله . فهو فى نفس هذا الزجل يفصل الأسباب التى تدعوه إلى هجاء النساء ويشرح ذلك فيقول :

(١) هو الزجل التاسع من ديوانه – وديوانه نشر مصوراً فى برلين سنة ١٨٩٦ ونشر مكتوباً فى حروف لاتينية فى مدريد سنة ١٩٣٣ .

(٢) الزجل رقم ٣٣ .

من يَعْطيكم شَىّ قبلتم إديه ، ومن كان معدوم لم تلووا عليه
ومن زاد مالُ خطفتم إليـــه ، مِنْهُ سُمّيتمْ دَوابّ الكِرَا

فإطلاق جملة (دواب الكراء) على النساء يبدو أنها جزء من قول عامى . ويمضى ابن قزمان فى هذا الزجل فيجىء فيه بعد ذلك بما يبدو كأنه مجموعة من الأمثال ، يقول :

لا بُدّ مِن لولا فى الشى الحسَنْ ، لم يَسْلم مِن عَيْب مع طول الزَّمَن
الموس إذ يَحْفَى يُصلح بالمَسَنْ ، والعود المكسور يُجْبَر بالغِرَا

ولو أردنا أن نعرض من أزجال ابن قزمان الفقرات التى يبدو فيها الشبه بالمثل العامى ، إيجازاً وبساطة وحكمة ، لنقلنا أكثر ديوانه . فهو ملىء بهذا اللون من القول . ولكننا لا نستطيع عمل ذلك ، فإنه اتباع للظن ؛ إلاّ أن يصرح هو أو يلمح . فهو مثلا حين يتحدث عن حبه للخلاعة والمجون ، يدعو الله أن يكون ابنه على شاكلته قائلا[1] :

فيقول عَنى وعنُّوا ، من رآه ومن رآنى ،
الوَلدَ من قِرْض ولْدُ ، والعَصَا من العُصَيّة

وهذان مثلان ، أحدهما عربى معروف (العصا من العُصَيّة) والثانى جاء فى مجموعة ابن عاصم « ولدى وعبدى على قَرْض سَعدى » أى (على قدر) كما جاءت فى الأمثال المغربية الحديثة[2] .

وقد جاء متفقًا مع مجموعة ابن عاصم ، مع حذف جزء من المثل ، قول ابن قزمان فى مطلع زجل « السَّلَف مردود والعارِىَ ترجع » فى أمثال ابن عاصم « السلف مردود وصاحبُ مشكور » وجاء فى الديوان وفى أول زجل منه : واحد يثنى خير وآخر يزكّى . وهذا عند ابن عاصم « واحد يقول وآخر يزكى » .

وجاء متفقًا مع مجموعة ابن هشام ، قول ابن قزمان فى زجل له يصف فيه كيف أن العشق يضفى على الشىء قيمة ليست له : « يرجع الحُصْرم بالعشق مُزَبّب »

---

(١) زجل ١١ – آخر مقطوعة فيه .
(٢) انظر أمثال الجزائر جمع بن شنب ج ٣ ص ٣٩ .

وهو عند ابن هشام « تزببَ وهو حصرم » .

وحسبنا هذه الإشارات نستدل بها على كنز آخر من كنوز الأمثال العامية الأندلسية . ولكن ديوان ابن قزمان كله مستند للأدب الشعبى فى الأندلس بما يغنى عن الوقوف على جزء منه دون جزء[1] . لقد اعترف ابن قزمان بدور المثل فى صنعته فقال عن نفسه[2] :

ونعمل اشعار وعنـــدك اشعار ، ونضرب امثـــال ونكتب اخبار
بخاطرا يتقـــد مثـــل النـــار ، ويندلج أيضا مثـــل المالى[3]

أمثال ابن عاصم

تعتبر مجموعة ابن عاصم التى نُقلت إلينا فى فصل من كتابه (حدائق الأزاهر) أهم مجموعة من الأمثال الأندلسية التى وصلت إلينا ، فهى من ناحية كثرتها ، وقد تجاوزت ثمانمائة مثل ، ومن ناحية اللغة العامية التى صيغت فيها وكتبت وفق نطقها ، تصلح لأن تكون مادة خصبة لدراسة مقارنة بينها وبين مجموعة تناظرها فى اللغة الإسبانية ، وتصلح أيضًا لأن تكون مجالا لدراسة المجتمع الأندلسى فى آخر مراحله ، بحيث نطل من نافذتها على نفسية أهل غرناطة وحياتهم الاجتماعية .

وقبل أن نتحدث عن ابن عاصم نفسه وقبل أن نخوض فى مقارنات بين أمثاله وأمثال غيره ، وقبل أن نعرض لمجموعته من الناحية الاجتماعية ، نرى تمهيدًا لذلك أن نبدى بعض الملاحظات عن الأمثال عامة وعن قيمتها باعتبارها مستندًا اجتماعيًا وأدبيًا فنقول :

يلاحظ من يتأملون الأمثال العامية ، على اختلاف اللغات والعصور والبيئات ، أنها تجمع المتناقضات ، بمعنى أنه يوجد المثل الذى يأمر بالشىء والمثل الذى ينهى عنه ، والمثل الذى تتجلى فيه نفسية تعبر عن سلوك فى الحياة بجانب مثل آخر يعبر

---

(١) عرضنا لأزجال ابن قزمان بتفصيل فى كتابنا : الزجل فى الأندلس – طبع معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة سنة ١٩٥٧ .
(٢) زجل ٢٢ .
(٣) أى يفيض لى مثل الماء .

عن نفسية وسلوك مغاير للأول . وربما خيل للباحث أن هذا الموقف يضعف من قيمة الأمثال باعتبارها مستندات نفسية وتصويراً لمجتمع محدد . والحقيقة غير ذلك ، فالتناقض بين المثلين ليس معناه أن مثلا منهما صادق وآخر كاذب . بل كلاهما صادق فى تصوير نفسية الناس وسمات المجتمع . وإنما جاء التناقض لأن النفس الإنسانية ذاتها تحمل فى أطوائها هذا التناقض ، وتتجاذبها العوامل النفسية باختلاف الظروف ، وفضلا عن ذلك فإن المجتمع بطبيعة انقسامه إلى طبقات وطوائف واختلاف فى المهن وفى المستويات العقلية والمعيشية جعلت نفسيات أهله ، وإن التقت فى نواحٍ من وجهات النظر ، تختلف فى نواحٍ أخرى . وسنرى فى مجموعتنا شواهد لهذا التناقض ، ترتفع إذا لاحظنا الجماعة التى صدر عنها المثل .

وشبهة أخرى ربما خيلت لبعض الباحثين أن الأمثال غير دقيقة فى تصوير البيئة هو أن كثيراً من الأمثال لا يعتبر من إنتاج البيئة ذاتها ، وإنما هى مجلوبة من بيئات أخرى . فكثير من هذه الأمثال الغرناطية عرفت فى اللغة العربية قديماً ، وانتقلت من المشرق إلى الأندلس بمعانيها وصياغتها ، إلا ما مسها من تأثير اللهجة العربية السائدة فى الأندلس ، وإسقاط الإعراب إن كان المثل عربى الأصل . وإن القدر الذى ولد بالأندلس من هذه الأمثال ربما كان أقل عدداً من المجلوب منها . وهذا أيضاً لا يقدح فى صدق الأمثال وأصالتها ، ذلك لأن انتقال المثل وانتشاره فى البيئة الجديدة لم يجيء إلا لأنه صادف هوى فى نفوس أصحابها ، فوجدوا فيه تصويراً لمشاعرهم ، وتعبيراً عن ذات نفوسهم . فالانتقاء والاختيار فيما يتصل بالأمثال كالاختراع والابتكار ، كلاهما يجعل المثل ملكاً شرعياً للبيئة التى يعيش فيها ، وكلاهما يعطى البيئة الحق فى اعتبار المثل مثلها . ولعل الصعوبة الحقة التى يلقاها الباحث الحديث فى دراسته لأمثال قديمة هو أنه لا يستطيع أن يلم بالظروف التى تحيط بضرب المثل ، ولا يستطيع أن يطمئن تماماً إلى إدراكه لوقع المثل فى نفوس المتمثلين به من أهله .

وقضية ثالثة تتصل بوظيفة المثل فى الحياة الإنسانية . فهذه الأمثال تهدف فى المقام الأول إلى رسم السلوك الإنسانى ، وتقديم الحل النفسى عند الحرج والانفعال ، وتعمل على تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع ، وتشتمل على التجربة النافعة والخبرة

بشئون الحياة حتى يهتدى بها . ولكن وظيفتها لا تقف عند هذا . فكثير جداً من الأمثال لا يشتمل على سلوك أو توجيه أو حكمة — وهى مع ذلك فى اصطلاح مؤلفينا القدماء من الأمثال — وإنما يضطلع بوظيفة أدبية أو بلاغية تقصد إلى عرض صور فنية تمتع الحس وترضى النفس ، بما تشتمل عليه من تشبيه دقيق ، أو مفارقة مضحكة ، أو فن من القول طريف . ومن هنا تقوم هذه الأمثال بما تقوم به بعض الفنون من التقاط صور طريفة من الحياة لا تهدف من ورائها إلى غير الإمتاع الفنى . وأكثر ما ورد فى مجموعتنا من أمثال على وزن أفعل التفضيل هى من هذا القبيل .

ابن عاصم والمركيز دى سنتلانا :

أبو بكر محمد بن عاصم القيسى من أعلام العصر الغرناطى ، آخر عصور الدولة العربية فى الأندلس . عاش فى مدينة غرناطة ، وتولى قضاء الجماعة فيها ، ولقد ولد فى سنة ٧٦٠ هـ وتوفى سنة ٨٢٩ . والقرن التاسع الهجرى هو القرن الذى سقطت فى آخره غرناطة ، وهو القرن الذى يخفى علينا تاريخ أعلامه ومؤلفيه ، وتنقصنا المراجع عن حياة علمائه وأدبائه . فلا عجب أن يكون ما بين أيدينا عن أبى بكر نزراً يسيراً ، ندين به إلى مؤلف مالكى متأخر العصر ، هو أحمد بابا التنبكتى ، إذ أفرد فى كتابه (نيل الابتهاج)[1] ترجمة لأبى بكر بن عاصم اعتمد فيها على ولد لأبى بكر بلغ فى العلم والشهرة مبلغاً كبيراً هو أبو يحيى بن عاصم[2] .

نقل التنبكتى عن أبى يحيى عبارات مسجوعة فيها ثناء عريض على أبيه ، وما تحلى به من فضائل وخلق ، وما برز فيه من علوم ومعارف شملت كل شيء فى عصره ، حتى الصنائع العملية كالتسفير[3] والتذهيب . ثم ذكر المؤلف أساتذة أبى بكر ، وهم أعلام الفقهاء فى العصر الغرناطى ، أبو سعيد بن لب ، وأبو إسحاق الشاطبى ، وأبو عبد الله القيجاطى ، ومنهم اثنان من أخوال ابن عاصم هما أبو بكر وأبو محمد ابنا أبى القاسم بن جُزى . وقد عرفنا أن ابنه أبا يحيى بن عاصم قد صار إمام عصره فى العلم حتى سمى بابن الخطيب الثانى . فابن عاصم من بيت

---

(١) طبع على هامش الديباج لابن فرحون (مصر سنة ١٣٥١) ص ٢٨٩ .

(٢) ترجمته فى أزهار الرياض ج ١ ص ١٤٥ — ونفح الطيب ج ٨ ص ٢٥٣ (طبعة محي الدين) .

(٣) صحفت فى المطبوع إلى (تفسير) — والتسفير تجليد الكتب .

اشتهر بالعلم وانقطع له أفراد منه .

وذكر أحمد بابا مؤلفات لأبى بكر بن عاصم ، أكثرها أراجيز فى نظم العلوم الإسلامية ، أولها وأشهرها أرجوزته الفقهية التى شرحت مراراً وطبعت مراراً ، وظلت إلى اليوم أرجوزة لطلاب الفقه فى المغرب العربى ، وهى المعروفة بتحفة الحكام ، إلى أراجيز وقصائد فى أصول الفقه والفرائض والنحو .

حدائق ابن عاصم :

ومن بين ما كتبه قلم ابن عاصم كتاب يدل عنوانه الطويل على ما تضمنه ، فهو « حدائق الأزاهر فى مستحسن الأجوبة والمضحكات والحكم والأمثال والنوادر » .

فالكتاب مجموعة من النقول الأدبية من هنا وهنالك ، لا يتجاوز دور المؤلف فيها دور الجمع والاختيار والتنسيق . وهذا النوع من الكتب كثير فى الأدب العربى ، شارك فيه المشارقة والمغاربة فى مختلف العصور ، وحسب الأندلسيين فى هذا الميدان كتاب العقد لابن عبد ربه . ولكن هذه الكتب فى العصور المتأخرة جنحت إلى المسامرة والتسلية أكثر من جنوحها إلى التثقيف والتعليم الذى كان طابعها فى العصور الأولى . وهكذا كانت حدائق ابن عاصم أميل إلى سرد القصص النثرى وطرائف الأخبار والنكت والفكاهة . وهذا الاتجاه هو الذى أتاح لأمثال العامة فى الأندلس أن تحتل فى الكتاب مكاناً ، فتخصّ بالحديقة الخامسة منه ، التى هى فى « أمثال العامة وحكمها » . ولعل صنيع ابن عاصم من تدوين الأمثال العامية فى لغتها الدارجة وتضمينها فصلا من كتابه ، هو الذى جعل يونس المالكى فى « الكنز المدفون » والعاملى فى « الكشكول »[1] يسلكان هذا السبيل من بعده ، وإن كان جهدهما فيه ضئيلا .

ولا يسعنا — ونحن نذكر أمثال العامة فى الأندلس — إلاّ أن نشير إلى مجموعة من أمثال عامية ظهرت فى الأندلس أيضاً ، وفى عصر قريب من عصر ابن عاصم ،

---

(١) نسب الكنز المدفون إلى السيوطى خطأ فى طبعة بولاق سنة ١٢٨٨ — انظر معجم سركيس ص ١٩٦٠ والمؤلف من رجال القرن الثامن — والأمثال فى صفحة ١٤٥ — أما العاملى فتوفى سنة ١٠٠٣ ﻫ والأمثال فى ص ١٢٤ من طبعة مصر سنة ١٣١٨ .

ولكنها فى لغة أخرى ، هى اللغة الإسبانية . وسنقف عند هذه الأمثال الإسبانية وقفة غير قصيرة ، نتحدث فيها عن الشبه بين المجموعتين العربية والإسبانية .

أمثال المركيز دى سنتلانا :

وجامع هذه الأمثال الإسبانية شاعر إسبانى مشهور من أسرة نبيلة ، هو إنيجو لوبث دى مندوثا Inigo Lopez de Mendoza . ولد فى سنة ١٣٩٨م ، أى بعد مولد ابن عاصم بتسع وثلاثين سنة ومات فى سنة ١٤٥٨ أى بعد وفاة ابن عاصم باثنتين وثلاثين سنة . وسنتلانا هذا له وقائع حربية مع عرب مملكة غرناطة ، وقد شغل منصب القائد الأعلى لمناطق الحدود بين المملكة الإسلامية فى الأندلس ومملكة قشتالة . وكان قبل ذلك كله من كبار المثقفين فى إسبانيا ومن محبى الكتب ومن دعاة الترجمة للآثار اللاتينية الكبرى .

وقد ألف مجموعة الأمثال (التى يقولها العجائز حول النار) بناء على الرغبة التى أبداها ملك قشتالة دون جوان ، حسبما هو مكتوب فى أول المجموعة . ونذكر أن ابن عاصم أهدى كتاب (الحدائق) إلى سلطان غرناطة فى عصره كما ذكر ذلك فى مقدمته . ونذكر أيضاً أن المركيز الإسبانى قد رتب مجموعته على حروف الهجاء كما فعل ابن عاصم ، وأن المجموعتين من ناحية عدد الأمثال متقاربتان . وفوق ذلك فإن صنيع سنتلانا كان فاتحة فى الأدب الإسبانى لسلسلة من كتب الأمثال لم تكن معروفة من قبل .

مقارنة بين الأمثال العربيه والإسبانية :

ونترك جانباً هذه الظواهر المشتركة بين مجموعتى الأمثال والظروف التى صحبتهما ، فإننا لا نريد أن نسرف فى استخلاص النتائج ، فنزعم أن ابن عاصم هو الذى أوحى إلى سنتلانا بجمع أمثاله ، فضلا عن أن نزعم أن أمثال ابن عاصم كانت بين يدى سنتلانا حين كان يدوّن مجموعته . وحسبنا فى هذا السبيل أن نذكر أن أهل الأندلس ، عرباً وعجماً ، مسلمين ومسيحيين ، قد خالط بعضهم بعضاً ، وجاور بعضهم بعضاً ، فى جميع العصور التى عاشت فيها العربية فى إسبانيا ، وأن نذكر أن الحكمة وأدب الحكمة كان الضالة المنشودة لدى الفريقين جميعاً ،

فليس من عجب بعد ذلك أن يوجد المثل الواحد فى اللغتين بالنقل والترجمة أو لتشابه الحياة الاجتماعية وتقارب النفسيات فى البيئتين ، نترك ذلك كله لنضع تحت أعين الباحثين نصوصًا تكشف عن وجه من وجوه المقارنة بين الأدب الأندلسى والأدب الإسبانى ، أو إن شئت بين الأدب العربى والأدب الأوربى فى آخر القرون الوسطى وأول عصر النهضة . فإنها صفحة تضاف إلى صفحات عديدة كتبت حول هذا الموضوع .

وقد اعتمدنا على نص سنتلانا المطبوع فى مدريد سنة ١٨٧٢ (١) أما مجموعة ابن عاصم فلم نعتمد فيها على الطبعة التى صدرت فى مدينة فاس فى القرن الماضى ، فإن فيها نقصًا وتحريفًا ، وإنما راجعنا الأمثال على مخطوطات القاهرة وباريس والأسكوريال ومدريد والمتحف البريطانى (٢) .

وعملنا فى هذه المقارنة لن يكون باستعراض أمثال المجموعتين وما اشتملتا عليه من تصوير البيئات والنفسيات ، فإن لذلك موضعًا آخر فى غير هذا البحث ، وإنما أردنا أن نستخرج الأمثال التى تتشابه فى معناها وصياغتها بحيث تبدو كأنها اقتبست من إحدى اللغتين إلى الأخرى ، أو انتقلت إلى كليهما من أصل واحد ، ونبدأ بأشدها قربًا مع تفسير ما نجد حاجة إلى تفسيره من الألفاظ العامية الأندلسية .

جاء فى حديقة ابن عاصم (٣) :

١ — صاحب مدينة فتشنى عندك أحد — (س = حد) . والمثل بصيغة الاستفهام ، ووجه المفارقة فيه أن صاحب المدينة ، أى الوالى ، هو الذى يبحث

---

(١) طبع ضمن مجموعة تحمل اسم Origenes de la Lengua Espanola مكتبة فيكتوريانو سوارس .

(٢) انظر بروكلمان ج ٢ ص ٢٦٤ أصل — و ج ٢ ص ٣٧٥ ملحق . وانظر مادة — ابن عاصم — بقلم محمد بن شنب فى دائرة المعارف الإسلامية . أما نسخة الأسكوريال فتحت رقم ١٨٧٥ وهى مما لم يدخل الفهرس — ونسخة مدريد فى الأكاديمية التاريخية — مجموعة جاينجوس رقم ٩١ . وهما نسختان حديثتا الخط ، وأفضل النسخ نسخة القاهرة (مخطوط دار الكتب) ونسخة باريس (رقم ٣٥٢٨) . أما نسخة المتحف البريطانى فمختصر مشوه ناقص .

(٣) نرمز للنسخ المخطوطة من الحدائق بالرموز التالية — نسخة القاهرة — ق — نسخة باريس — ب — نسخة مدريد — مد — والأسكوريال — س — والنسخة المطبوعة فى فاس — ع — ونسخة المتحف البريطانى فى لندن — ل .

عن الناس . وقد جاء فى أمثال سنتلانا مقابل المثل معنى ومبنى . ونصه Alcalde, demandome alguno ? . بحيث لو ترجم حرفيًا ما كان غير النص العربى العامى المذكور .

٢ — فى الحديقة :

طاقْ طاقْ أحسن من سَلَام عليك — ولفظ (طاق) اسم صوت للدلالة على قرع الباب . وقد جاءت بهذا المعنى عند ابن قزمان فى قوله (طق ، من بالباب ؟ أنا خرج لى) .

وجاء عند سنتلانا ما يقابله لفظا ومعنى وهو Mas vale trague, que Dios vos salve وكل ما هنالك من فرق هو تقديم وتأخير حتمه نحو اللغة .

٣ — فى الحديقة :

هو يقلُّ أشْ تبت شى وهو يجرّد سراولُ — (س : يجدد — ق ، س : نبت) ومعناه — هو يقول له لن تبيت والآخر يخلع ثيابه لينام — وقد جاء عند سنتلانا Yo le digo que él se vaya, é él descàlçase las bragas. وكل الخلاف أن الإسبانى جعلها (أنا أقول) وجعل بدل لن تبيت ، ستخرج .

٤ — فى الحديقة :

اربط إصبعك صحيح صحيح تجاد — (س ، ب : صبعك — ب : تجده)ونصه عند سنتلانا — Quien sano ata su dedo, sano lo desata وترجمته الحرفية (من يربط إصبعه صحيحًا صحيحًا يفك عنه رباطه) .

٥ — فى الحديقة :

عيشه اش معه ما تلعق على الجرين تصّدق — (س : تعلق — ب : الجيران) ومعنى المثل أن عائشة لا تجد ما تأكله وهى مع ذلك تتصدق على الجيران ، وقد جاء لفظ (لعق) ليجىء السجع . والمثل الإسبانى احتفظ بالاسم العربى ، فنصه

Haxa non tiene que comer, é convida huespedes وترجمته الحرفية : عائشة لا تجد ما تأكل وهى تدعو الأضياف .

والاحتفاظ باللفظ العربى فى هذا المثل دليل قاطع على أنه منقول عن العربية .

٦ ــ فى الحديقة :

إذا أراد الله أن يعطيك دارك يدلّ — ومعنى المثل أن من أراد الله له خيراً دلّ ذلك الخير على بيته ، بحيث يجيء دون سعى — وعند سنتلانا : A Quien Dios Quiere bien, la casa le sabe. وقد جاء الإسبانى بضمير الغائب والعربى بضمير المخاطب . والروح التى أملت المثلين والتى تكمن خلفهما واحدة .

٧ ــ فى الحديقة :

إذا كان المحدث أحمق يكون المستمع عاقل — (مد ، ب : يكن) . وهذا مثل مشهور لا يزال حيًّا فى الوطن العربى إلى اليوم . وقد جاء نظيره عند سنتلانا . ونصه Aunque el deçidor sea loco, el escuchador sea cuerdo ولو ترجمناه إلى العربية لما زدنا على ما جاء فى الأندلسى ، إلاّ أننا نستخدم كلمة (المجنون) بدل الأحمق فى هذا الموضع . وقد لاحظنا أن المغاربة يستعملون الآن لفظ الأحمق والحمق حيث نستعمل فى مصر لفظ المجنون والجنون .

٨ ــ فى الحديقة :

كل برطل على سُبُولَه — (ب ، ع : برطال) ولفظ برطال عند الأندلسيين يطلق على العصفور ، واللفظ من أصل إسبانىّ كما ذكرنا من قبل . وسبوله هى سنبلة ، وردت بهذه الصورة عند ابن قزمان — ونظير المثل عند سنتلانا Cada garrion con su espigon وترجمته « كل عصفور مع سنبلته » والمثل الإسبانى يجعلنا نرجح أن رسم لفظ سبولة الأندلسية هى فى المثل بالتاء المضمومة فى آخرها — سبولةُ — أى سبولته .

٩ ــ فى الحديقة :

أقِلت للكلب قاله الكلب لذنابُ — (ع : قلت . . . لذنبت) — أى قيلت للكلب فقالها الكلب لذنبه . والمثل يضرب لمن يكلف بأمر فلا ينهض به فيكلف به غيره . وعند سنتلانا Mandan al gato, é el gato manda al su rabo وقد استعمل المثل الإسبانى لفظ (القط) مكان (الكلب) فى المثل العربى ، واستعمل فعلا معناه (أرسلوا أو كلفوا) . على أن مثلا مغربيًّا قديماً فى مخطوطة الزركلى [1] يتفق تماما مع المثل الإسبانى ، ونصه « سخّر الكلب يسخر ذنبه » .

١٠ ــ فى الحديقة :

عين الاّ يرا قلب ان لا يوجاع — (ب : عين لا ترى قلب لا يوجع) . والمعنى واضح . وكل ما نحتاج إليه هو أن نذكر أن الأندلسيين ينونون الاسم منصوباً عند وصله نطقًا بما بعده أو يفتحونه حيث تكسر العامية المصرية . وقد درج ناسخو الأزجال الأندلسية والأمثال على رسم هذا التنوين بالألف والنون خطًّا (قلب ان) ، ونص على هذه المسألة صفى الدين الحلى فى كتابه (العاطل الحالى) . وعند سنتلانا ما يقابل المثل العربى معنى ومبنى ، غير أنه جمع لفظ (عين) ونصه :

Ojos que non ven, coraçon que non Quiebra

١١ ــ فى الحديقة :

طيرّ عينُ وادهنْ لو بشحيمه — (مد : وادهون) والمثل يضرب لمن يأتى بالأذى الكبير ويحاول علاجه بالتافه ، وشحيمه تصغير شحمه . وعند سنتلانا : Quebrar el ojo é untar el caxco — وترجمته : يفقأ العين ويدهن الرأس .

(١) هى كراسة صغيرة بخط مغربى حديث تشتمل على مجموعة من الأمثال المغربية تملكها صديقنا العالم المؤلف الشاعر الأستاذ خير الدين الزركلى صاحب (الأعلام) بالشراء من مدينة مراكش ، وقد تفضل مشكوراً فجعلها تحت تصرفنا وإليها نشير بقولنا (مخطوطة الزركلى) . وقيمتها فى أنها قديمة نسبياً وأن أمثالها جمعت من المنطقة الشمالية فى المغرب وفيها أمثال كثيرة مشتركة مع ابن عاصم وتضم ٤٩٨ مثلا مرتبة هجائياً .

١٢ ـ فى الحديقة :

العَشَت الطيِّبَ من بحين تظهر ـ (مد : العشب ـ ب : العيش) ـ رواية هذا المثل فى مخطوطة الزركلى (العِشْىَ المليحَ من بَكرِ كتَبان) . وربما كانت لفظة (بحين) فى نص ابن عاصم هى (بكير) مصحفة . وفى مجموعة سنتلانا شبيه لهذا المثل مبنى ومعنى وهو : La buena çena temprano paresce وترجمتها (العشاء الطيب يظهر مبكرا) ولفظ (كتبان) مؤلف من الفعلين كان وبان . واختصار (كان) إلى الكاف ورسمها جزءاً من الفعل المضارع التالى لها شائع لدى ناسخى الأمثال والأزجال الأندلسية والمغربية ، وقد تشدد الياء أو النون بعدها (كيِّكون) أى كان يكون . كنّقول أى كنا نقول .

١٣ ـ فى الحديقة :

أشْ يرى لا حَدْب حدبةُ إلىّ متا غيرُ ـ (مد ، ع : متاع غير ـ ب : حدبته) . والمعنى لا يرى الأحدب حدبته وإنما يرى حدبة غيره . ولفظ أش تجىء بمعنى أى شىء كما تجىء بمعنى (ليس) فى مجموعة ابن عاصم كثيراً . ولفظ (الىّ) هى (إلاّ) مع ما عرف عن الغرناطيين من إمالة شديدة تجعل الألف ياء . ولفظ (متا) اختصار من (متاع) التى تقابلها فى المصرية (بتاع) . وقد جاء فى مجموعة سنتلانا : El corcobado non ve la su corcoba, sinon el ajena

وترجمتها الحرفية (لا يرى الأحدب حدبته ، بل الأجنبية) فالمثلان متفقان مبنى ومعنى ، والمراد به من لا يعرف عيب نفسه ويعرف عيب غيره .

١٤ ـ فى الحديقة :

الغرَبيل الجديد أربعين يوم يعلق . ـ (س : الغربيل ـ ب : الغربال) . وعند سنتلانا Çedaçuelo nuevo, tres dias en estaca . والترجمة الحرفية (الغربيل الجديد ثلاثة أيام على الوتد) ويلاحظ أن لفظ غربال جاء مصغراً فى اللغتين . والأندلسيون قديما وحديثاً مشغوفون بالتصغير .

١٥ ـ فى الحديقة :

حُزن الجماعة فَرَح ـ وأعقب ابن عاصم هذا المثل قائلا : وهذا كقول الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حـولى على إخوانهم لقتلت نفسى

وجاء عن سنتلانا .Mal de muchos, goço es وهو لا يختلف فى شىء عن النص العربى .

١٦ ـ فى الحديقة :

كلْ ديك فى مزبلةُ أمير ـ ورواية نسخة ـ ل ـ قد تصرفت فجعلت النص « كل ديك على مزبلته صياح » وعند سنتلانا Cada gallo en su mulador وترجمتها الحرفية « كل ديك فى مزبلته » ففى النص العربى زيادة ولكن الفكرة التى عبر عنها المثل واحدة . شأنها شأن المثل السابق عن البرطال والسنبلة .

١٧ ـ فى الحديقة :

بين أخذ الدِّك وإطلاقُ ينكسر ساقُ (مد : الديك) وضمة القاف هى ضمير الغائب . وهذا مثل مسجوع ، وكان للسجع أثره فى اختيار اللفظين . وعند سنتلانا Daca el gallo é toma el gallo, fincan las plumas en la mano وترجمته الحرفية « اعط الديك وخذ الديك ، ينتف الريش فى اليد » والمعنى واحد واختيار الديك للموضوع مشترك وإن ذكر فى العربى الساق وفى الإسبانى الريش .

١٨ ـ فى الحديقة :

كلب الوَرْد لا يشم ولا يخلى مَن يَشم . ومعناه واضح . وقد جاء عند سنتلانا . El perro del ortelano, ni come las berças nin la dexa comer وترجمتها الحرفية « كلب صاحب المزرعة لا يأكل الكرنب ولا يدعها تؤكل » والمثل العربى أكثر شاعرية .

١٩ – فى الحديقة :

إذا كان الطريق آمن لا علَيْك من بُعْدُ . والمثل واضح وهو وثيق الصلة ببلاد الأندلس ذات الجبال والحروب . وقد جاء عند سنتلانا Buena es la tardança que façe la carrera segura . وترجمته الحرفية : لا بأس بالتأخير يُحدثه الطريق الآمن .

٢٠ – فى الحديقة :

من أمّنك لا تخونوا — ومعناه من استأمنك . وقد جاء المثل فى سنتلانا مبنى ومعنى . ونصه Quien en ti se fia, non le enganes .

٢١ – وفى الحديقة :

إذا وقعت البقرة اجتمعت السكاكين — وهو مثل ذائع فى العالم وإن اختلفت ألفاظه . ونصه عند سنتلانا Quando cae la vaca, aguçan los cuchillos وكل الفرق أن فعل (اجتمع) يقابله فى الإسبانية (حدّد أو سنّ) .

ذلك ما تخيرناه من أمثال ضمتها المجموعتان العربية والإسبانية ، وقد توخينا الأمثال الذى يبدو وجه الشبه واضحاً فى الناحيتين جميعاً ، ناحية المعنى وناحية الصياغة ، وإلاّ فلو التمسنا المعنى وحده ، وجعلنا الغاية التى اتجه إليها المثل والروح التى صدر عنها رائدنا فى الاختيار لا تسع المجال حتى شمل معظم الأمثال . وما أوردناه على قلة عدد الأمثال فى المجموعتين لا يدع مجالا للشك فى أن الأمثال العامية فى الأندلس كانت تتردد بين المعسكرين ، وكانت تلبس الثوب اللغوى المألوف لدى كلا الفريقين .

ولا يقف دور هذه الأمثال عند العامة وحدهم ، ولا يقتصر مجالها على الرواية الشفوية ترويها العجائز حول المدافئ كما يقول المركيز دى سنتلانا ، أو حول مغازل الصوف كما يقول أبو محمد بن حزم ، بل إن هذه الأمثال أخذت طريقها إلى أقلام المؤلفين الكبار ، فاقتبسوها وأدخلوها فى آثارهم الأدبية الكبرى . وحسبنا أن نشير إلى صنيع ميجيل دى سرفنتس فى روايته الخالدة (دون كيخوته) وما حشده

فيها من أمثال أطلقها على لسان سانشو تابع الفارس ، وأن نشير إلى صنيع مؤلف المسرحية الكبرى (ثلستينا Celestina) وما جاء به فيها من أمثال يذكرنا بعضها بما ورد فى مجموعة ابن عاصم . بل يفرض علينا أن نعترف بترجمة الأمثال . فحين نقرأ فى ثلستينا : Cuando las barbas de tu vecino veas pelear, echa las tuyas en remojo نجد ترجمته الحرفية أو أصله الحرفى فى مجموعة ابن عاصم وهو : « إذا رأيت لحية جارك تُنتف اجعل متاعك فى الدباغ » أى اجعل لحيتك فى الإناء الذى يدبغ فيه الجلد — أقول حين نقرأ ونقارن بين النصين لا نملك إلاّ التسليم بالترجمة .

إن الشرق قد اشتهر فى نظر أهل الغرب بالحكمة وكانت اللغة العربية تعتبر فى القرون الوسطى لدى الأوربيين مفتاح كتب الحكمة ، فاتجهت حركة الترجمة فى تلك العصور نحو التماس هذه الكتب والعناية بها والبحث عنها وترجمتها إلى اللاتينية والإسبانية والفرنسية القديمتين . ولدينا قائمة كبيرة بما ترجم من هذه الآثار ، سواء فى ذلك ما ألف فى العربية أو نقل إليها من مؤلفات أهل الشرق البعيد . والنصوص والأصول تكتشف وتنشر فتلقى ضوءاً على الحياة الثقافية لدى طبقة المتأدبين والعلماء فى تلك البيئات[1] . ولكن الأدب الشفوى من أمثال وأغان شعبية وقصص عامى قد ضاع معظمه ، لأن أحداً لم يحرص على تسجيله . ومع ذلك فله دوره الخطير فى حياة العامة وحياة المثقفين على السواء ، وفى تصوير البيئة الاجتماعية والنفسية للجماعة .

ومن هنا كانت هذه المجموعة الصغيرة من الأمثال التى ضمنها ابن عاصم كتابه ذات قيمة كبيرة من هذه النواحي جميعاً .

(١) آخر ما ظهر من نصوص فى الموضوع كتاب (مختار الحكم ومحاسن الكلم) للمبشر بن فاتك . وقد نشر النص الدكتور عبد الرحمن بدوى وأخرجه معهد الدراسات العربية بمدريد سنة ١٩٥٨ . وهذا النص هو الأصل لكتاب Los Bocados de Oro المترجم إلى الإسبانية فى القرن الثالث عشر الميلادى .

المجتمع الغرناطى فى أمثال ابن عاصم :

على ضوء ما ذكرناه من أن الأمثال العامية تحمل بين معانيها من التناقض والخلاف ما يحمل المجتمع نفسه من تناقض وخلاف ، ومع تقديرنا أن الأمثال فى حالات كثيرة تصور الواقع متأثرة بما تنشده النفس الإنسانية من طموح إلى مثل أعلى وحياة أفضل ، لا يسعنا حين نقف عند أمثال ابن عاصم وقفة طويلة ، ونتأمل ما اشتملت عليه من معان وأحكام ومشاعر إلا أن نلمح من ورائها صورة قاتمة لهذا المجتمع الغرناطى الذى ردد تلك الأمثال وتداولها ووجد فيها تعبيراً عن رأيه وتصويراً لعواطفه . فسوء الظن بالناس على اختلاف طبقاتهم ووظائفهم ، والشكوى من الظلم والفساد ، وسوء معاملة الرقيق ، والأنانية والتشاؤم ، كل ذلك يتجلى فى هذه الأمثال واضحاً موفوراً . وسنقف عند بعض هذه الجوانب ونذكر قدراً مما يتصل بها من أمثال .

رجل الدين :

وقد استهدف رجال الدين والفقهاء لعدد غير قليل من الأمثال . ولا عجب أن يكون لرجل الدين شأن كبير فى غرناطة بل وفى إسبانيا كلها على اختلاف العصور ، فإن الصراع بين الإسلام والمسيحية جعل من رجل الدين فى الجانبين رجل سياسة وحرب فضلا عن دوره الدينى . وقد صور رجل الدين فى صورة المنافق الذى يعمل غير ما يقول « الفقيه الدُّكالى ، اعمل بقولى ولا تعمل بأعمالى[1] » والفقيه جشع أكول « اش شيى أسرع من البرق ؟ قال يدّ فـقِيى إذا أقل خذ[2] » وانعكس سوء الظن من الفقيه إلا كل من اتصل بالدين وخاصة حجاج بيت الله . فالمثل يقول فيهم « إذا حج جارك بع دارك ، وإذا حج مرتين بع بالدين » والفقيه يستغل نفوذه حتى فى الأسواق والتجارة . « شرَى فقيه طيب ورخيص وموصّل للدار » .

لقد ترك لنا الشعراء الأندلسيون أبياتاً فى هجاء الفقهاء ، وخصهم ابن قزمان

(١) دكالة قبيلة كبيرة ينسب إليها كثيرون .

(٢) إذا قيل له خذ .

فى أزجاله بنصيب كبير[1] . ولكن هذه الكراهية وسوء الظن لم يقف عند الشعراء وأمثالهم ممن ينافسون الفقهاء فى المكانة الاجتماعية ، بل استقر فى نفوس أبناء الشعب وعبروا عنه بأمثال سائرة . وإذ استفاض الأمر لم يتحرج ابن عاصم ، وهو قاضى الجماعة بغرناطة . من أن يدون فى مجموعته هذا الهجاء فى زملائه .

رجل الحكم :

لم تعرض مجموعة ابن عاصم لشخص السلطان ، ولم تتحدث عنه ، لا باحترام ولا بتحقير ، ونحن نعلم مع ذلك أن (السلطان) كان ولا يزال له شأن فى الأمثال العامية كلها ، تعرض له وتعرض لأبنائه وبناته . والعجب أن المثل الوحيد الذى ذكر فيه لفظ السلطان كان متصلا بفرسه . فقال المثل « بحال فرس سلطان ، مليح وعاقل[2] » فهذا شأن فرسه فما شأنه هو ؟ لعل المثل المبهم « يبنى قاصر يهدم مدينة » . أرادوا به السلطان . فمن يقدر على هدم مدينة ليبنى له قصرا غيره ؟

ولكن الأمثال تعرضت لممثل السلطة التنفيذية فى المستوى الشعبى ، عرضت لحاكم القرية وهو المختار فى اصطلاحهم فقالت عنه « أعزّ من مُختار فى قريـّة ، يقل قوم من أى يجلس الكلب »[3] فصورت عجرفته وتعاظمه واحتقاره للشعب . وكذلك حكمها على الشرطى وعن سوء خلقه وطغيانه . يقول المثل « بحالْ شُرطى يأكل معك ويكسر الصَّحْفا فى راسك » . والعدالة تبعاً لذلك لا يحرص عليها ولا تجد من يرعاها ، ولو ضرب السارق فإنما يضرب لقلة درايته لا لتجاوزه الحق . يقول المثل « أش يُضرب السارق على سِرقتُ إلى على قِلّتْ دريـّةُ » . والأمثال تصور صعوبة قول الحق فى ظروف كهذه ، حتى يحتاج إلى رفق من نوع خاص « أشْ يقال الحق الىّ بشوىْ من باطل » أو يحتاج إلى مجنون « أشْ يقول الحقّ الى الصبى أو أحمق » . ومن كان فضولياً يتدخل فيما لا يعنيه و لا يستطيع مغالبة ذلك

(١) انظر (الزجل فى الأندلس) لكاتب المقال ص ٩٣ .

(٢) لفظ (بحال) عند الأندلسيين والمغاربة تقوم مقام كاف التشبيه أو لفظ شبيه أو مثل .

(٣) أى يقول قم لكى . . . ولفظ (أى) هى (أين) العربية . والأندلسيون يسقطون النون الأخيرة منها ومن المثنى .

فليكن تدخله فى صف الحكومة ضد الناس . يقول « إذا كُنت فضولى كن فى جيهة المخزن »[١] .

الرقيق :

وقد كان أكثر الرقيق فى غرناطة يجىء من إفريقيا الغربية ، من غانا التى تكتب فى الأمثال (قنوه) . وكانوا يشتغلون خدماً فى المنازل ، وقد ذكر ابن قزمان خادمته (زاد المال) وسبّ قنوى ومن يجىء منها . ومجموعة ابن عاصم تصور سوء ما كان يعامل به أولئك الخدم ، وهى تؤيد موقف السادة من عبيدهم يقول المثل : « أسود بلا سياط جامع بلا حصور[٢] » ويقول فى تحقيرهم « سودَ زنت معزَ فست » والظاهر — إن صح فهمى للمثل — إن الحفاء هو الأصل عند الرقيق وأن من لبس منهم خُفًا كان عملا مخالفا للتقاليد . يقول « سود باخفاف من الخلاف » ولتصوير الاستخفاف بالرقيق وهوان شأنه قال المثل « أش أسود إذا اقل سيدى احمد » والأسود، حتى ولو كان غلاماً ، مصدر فزع لمن يصحبه من أهل الترف . يقول المثل « صحبت الأسيود يشجعنى ، برّق عينُ وفزّعنى » . ولعل هؤلاء العبيد انتقموا لأنفسهم من سادتهم فى المثل الذى جاء عند ابن عاصم (لا سيدى شى ولا ستى شى) .

اليهود :

بلغ اليهود فى الأندلس خلال العصر الأموى وعصر الطوائف مكانة ممتازة ، واشتغل فريق منهم بالسفارة بين ملوك الأندلس وملوك الدول المسيحية فى الشمال ، ووصل بعضهم إلى درجة الوزارة . وفى غرناطة بالذات على عهد الصنهاجيين أيام الطوائف كان لبنى النغرالة شأن كبير . إلا أنه حين ضاقت حدود المملكة الإسلامية منذ انتهاء حكم الموحدين واقتصر نفوذ المسلمين على مملكة غرناطة الصغيرة انتقل كثير من اليهود ومن المسيحيين إلى دول الشمال . لاسيما وغرناطة فى القرن التاسع الهجرى أصبحت أشبه ما تكون بقلعة حربية تطلب الثبات أمام الزحف الذى

---

(١) المخزن هو الحكومة والأعمال المخزنية هى الحكومية ، ولا يزال الاستعمال قائماً فى المغرب .

(٢) جمع حصير .

يهددها ، ومثل هذه الحياة لا توفر لبعض الطوائف ما تبتغيه من استقرار وكسب ، ولا يوحى وجودها بالثقة التى تمكنها من تحقيق ما تريد . وأمثال ابن عاصم ذكرت اليهود فى مواضع . قال المثل « أرق من دين يهودى » ، وقال « بحال يهودى فى غضب الله » ثم سخرت الأمثال من بعض عاداتهم فى الجنائز والمدافن وجعلتها مصدر فكاهة فقالت « جنيزتْ يهودى ، الجَرى والسكوت[١] » وقالت « قبر يهودى شَطّ ضيق »[٢] ووصف المثل اليهودى فى صدد الحديث عن قضاء الحاجات فقال « حاجة بقطاع يهودى يقضيها[٣] » وهذا المثل مفروض أنه يقال حين يقصد المسلم زميله المسلم طالباً منه قضاء حاجة فيطلب منه ثمناً لها . وذكر المثل خادم معبد اليهود ووصفه باللعنة والشقاء ، ولعل بعض هؤلاء الخدم لم يكونوا يهودا فاستنكر المثل عملهم . قال « خادم شنوغَ شاقى ملعون[٤] » .

البربر :

لم يرد ذكر البربر إلا فى موضع واحد . ذلك هو قول المثل « عطى للبربرى شبر طلب ذراع ، عطِيه طلب مرَىّ فاش يتمتاع[٥] » والصيغة التى وضع فيها هذا المثل صيغة قديمة ، تستعمل فى كل بلد حسبما يريد أصحابه . فقد ذكر فى أكثر كتب الأمثال العربية الشرقية على هذا النمط « أعطى العبد كراعا فطلب ذراعا[٦] » .

وهكذا نقله ابن عبد ربه فى كتاب العقد . وقد جاء المثل فى مجموعة سنتلانا ، وفيه لفظ اليهودى مكان العبد ، وترجمة نصه « أعط اليهودى شبرا يأخذ أربعه » Al judio datle un palmo, é tomara quatro . أما الجملة التالية فلم أجدها عند غير ابن عاصم .

---

(١) أى جنازة .

(٢) الشاط هو الطويل والشطاط الطول عند المغاربة .

(٣) يعبر الأندلسيون عن قطع النقد من دينار ودرهم بلفظ قطع أو قطاع .

(٤) لفظ شنوغ هو الرسم العربى للفظ Sinagoga

(٥) مرى هى مريم وليس ورودها بهذه الصيغة بمانع أن تكون مسلمة ، والمعنى لكى يتمتع بها .

(٦) ذكر فى أمثال الضبى والميدانى والعسكرى وأبى عبيد . انظر فصل المقال ص ٤٨٤ .

ومهما يكن من شيء ، فإن النزاع بين عرب وبربر ، وهو ما شهدته الأندلس خلال عصور طويلة ، لم يكن معروفًا فى غرناطة . ذلك أن القبائل البربرية التى عاشت فى الأندلس وبقيت إلى العصر الغرناطى كانت قد تعربت تمامًا بحيث زالت العصبيات القديمة التى كانت اللغة من أهم أسبابها ولعل هذا هو السر فى خلو هذه الأمثال من ذكر البربر إلا فى هذا المثل القديم . وإنما عرفت غرناطة الجند المغربى الذى ترسله دول المغرب العربى لشد أزر الأندلسيين . وهم الغزاة وكان مشيخة الغزاة فى بعض العهود فى غرناطة مقصورة على زعماء هؤلاء المغاربة . ولعل هؤلاء الغزاة كانوا لا يختلطون كثيراً بأهل غرناطة . ولعل هذا المثل الذى ورد عند ابن عاصم كان يصفهم حين قال « بحال غازى لا ينكرك ولا يعطيك[١] » .

الأسرة :

عرفت الأندلس أزمة الزواج فى معظم عصورها ، وليس من شك فى أن النساء كنّ أكثر عددًا من الرجال بسبب الحروب الكثيرة ، وقد وجدنا صدى ذلك واضحًا فى ديوان أزجال ابن قزمان ، ومن هنا أيضًا كانت الجوارى المجلوبة من أقصى الشمال وأقصى الجنوب كثيرة العدد . وأمثال ابن عاصم تصور هذه الأزمة وتعبر عن همّ الآباء وتحرضهم على قبول الأزواج دون تردد . قال المثل « من خطبك ازواج » وقال « من كثور بنات كن الكلاب اختينوا »[٢] وقال « هم البنات للممات » وشكى المثل من مساوئ تعدد الزوجات وما ينتجه من عداوة بين الإخوة فقال : « إخوَ من شتّى زيادَ فالأعدَى » .

وكان المجتمع الأندلسى محافظًا فيما يتصل بالمرأة . لا يحب لها أن تخرج سافرة فيراها الناس فقال « وجه الاّ يُرى ألف مثقال سوى[٣] » واتهم المرأة السافرة بأنها ليست جديرة بتربية الأولاد « اش تربى الكَشْفَ[٤] ولد أحد » والمثل ينص على

(١) رواية المثل فى ع « . . لا يشركك ولا يعطيك » .

(٢) أى من كثرت بناته كانت الكلاب أختانه ، أى صاهر أراذل الناس .

(٣) أى يساوى ألف مثال الوجه الذى لا يراه الناس .

(٤) أظن أنه أراد بالكشفا السافرة ، ولم أجد اللفظ فى المظان الأندلسية .

وجوب أخذ الأولاد بالشدة لتأديبهم فقال « ولد بلا لقَمْ بحال خبز بلا رَشْمْ »[١]
ومن مظاهر المحافظة الحث على احترام المتقدمين فى السن واعتبار طول العمر زيادة فى العلم . قال « من زاد عليك بنهار زاد عليك بخبار » وكذلك قوله « مَن لا يسمع من كبيرُ رجع الخرا نصيبُ » ومن مظاهر هذه المحافظة ، وإن خرجت عن نطاق الأسرة ، التسليم بطبقات الناس ومراتبهم ووجوب وقوف كل فرد عند وضعه الاجتماعى . يقول « من خرج من رفُّ انتتف ريشُ » ويقول « من خرج عن بزّ حان زُزّ[٢] » .

قيم اجتماعية :

كثير من أمثال ابن عاصم تدور على أحكام تتصل بالناس وبالقيم الاجتماعية . فهى تصور مكانة المال وقدره فى نفوس الناس ، حتى تعتبر أن من نفد ماله جدير بأن يشيع إلى قبره « من صَفَتْ قِطاعُ فشيّاعُ » . وأن الفقير عاجز محروم حتى من صفة المروءة « الزَّلْط مالوا مروّه »[٣] ، وأن من يملك الشىء يعط ما يحتاج إليه . جاء فى المثل « من ماعُ خُبيزْ يُعْطْ بَشْ يَكَلْ » وعلق ابن عاصم على المثل قائلا : وهذا كقول الشاعر :

والناس من يلق خيرا قائلون له ... ما يشتهى ولأم المخطئ الهبلُ

وتبدو الناحية الاقتصادية وتقدير المجتمع لها فى قول المثل « الفرن انبى قبل الجامع » وفى قوله « الدَّوْر والتحليق على الدقيق » أى السعى والاجتهاد إنما يكون فى طلب الخبز . ويبدو أن كثيرًا من أهل غرناطة كانوا يعانون من الفقر المدقع والحرمان الشديد . فقد جاءت أمثال كثيرة تؤكد ذلك ، منها « هَمّ العشى والغدى ما يتمّ أبدى » ومنها « دنيا بلا أكْل آخرى أحسن منها » . وصورة الفقير الذى لا يجد ما يقص به شعره قبل العيد معبرة « اقل للمحروم اتقصص قال بعد العيد أرخص » وقد شبه شوار بعض العرائس عند زواجهن بما يصحب الدجاجة فقال

(١) لقمه هنا بمعنى دمعه — انظر معجم دوزى مادة لقم — « ورشم الخبز هو نقشه » .

(٢) الزز بالتشديد هو الضرب ، وأكثر ما يجىء فى الصفع . انظر معجم دوزى ، حيث ينقل نصاً عن لسان الدين بن الخطيب .

(٣) الزلط الفقير وفى مثل أزلط من فار الجامع .

« شوار دجيجه شقف وخرابه[١] » والفقير يجد الشر فى كل خطوة « أىْ مَ يمشى المحروم بُقَـيْلة فحص يجاد[٢] » .

وكان طبيعيًّا مع هذا الفقر أن يحرص الشخص على سلامة ما يملك ، ولو كان تافهًا ، أكثر من حرصه على سلامة جسده . قال « فى ساقى ولا فى السبـّاط »[٣] .

وإذ صار للذهب هذه المنزلة فإن كثرته عند شخص تفقده رشده « غُزْر الذهب يحمّقْ » وأن يذهب الرشد أيضاً حين يتصل الأمر بالمعدة « عند البطون تذهب العقول » وسوف ينعكس هذا كله على الزواج وهمومه ومسئولياته . وفى المثل « ما أطيب العرس لولا النفاقه » أى النفقة . وتبلغ مسكنة الزوج صورة مضحكة مبكية فى قول المثل « لو زويج الكلب ما نبح » .

وسوء الظن بالناس كثير فى هذه الأمثال ، وعلى الرغم من أن مثلا منها دعى إلى حسن الظن ووجوب التمسك به وعدم مفارقته فإن مثلا آخر يقول « اقرا النقيصَ مع كل احد تفلح » وآخر يقول محذرا « لا تقل واحد حتى تحصَّلُ فى العِدْل » أى لا تطمئن لحيازة الشىء حتى يدخل الجراب . وسوء الظن جعل الشركة فى أمر من الأمور مصدراً للتلف والبطلان فقال « فدّين بشريك لا يوكل منه فَرِيك » وهذا الشعور يغرس فى النفس الاضطغان على الناس وعدم المبالاة بما فيه مصلحتهم . يقول المثل « خُبزا لَشْ لك داع يُحترق » ويقول « ضَرْبَ فى جَنْب غيرك أو فى الحيط سوى » ويقول « من تزراع يُقلاعك » وأخيراً يركز المثل كل شىء ويفسره فى قوله « ظهر الفساد بذنوب العباد » .

ويستتبع هذا كله أن تكثر الأمثال التى تدعو إلى النفاق ومحاولة تحقيق المراد عن طريق الكذب والاحتيال فالمثل ينصح قائلا « قل للحمار سيدى حتى تجوز الوادِ » وأن يكثر فى المجتمع من هم « فى الوجه مِمْلاسَه وفى القفا مكناسه » ويوجد من « يسرق مع السارق وينوح مع صاحب الدار » .

---

(١) رواية ب : وخزامة ، والخزم عندهم بمعنى الحبل .

(٢) أى أينما يمشى الفقير يجد العشب السام ، والفحص بمعنى الوادى . والبقلة بهذا المعنى جاءت عند ابن قزمان زجل ١١٨ .

(٣) السباط الحذاء ، وهى عن الإسبانية وتستعمل حتى اليوم بالمغرب .

فضيلة أهل غرناطة من أمثالهم :

تحدث لسان الدين ابن الخطيب فى أول كتابه (الإحاطة فى أخبار غرناطة) عن سير أهل غرناطة وأخلاقهم فذكر أنهم أهل صلاح فى العقائد ، وأنهم على طاعة لأمرائهم ، وأنهم يحتملون ما تحتاج إليه الدولة من ضرائب . ووصف صورهم بالحسن ، وأنوفهم بالاعتدال وشعورهم بالسواد وقدودهم بالتوسط ، وألوانهم بالبياض المشرب بالحمرة . وذكر أن ألسنتهم فصيحة عربية يتخللها إعراب كثير وتغلب عليهم الإمالة ، وأن أخلاقهم أبية وأنسابهم عربية ، وفيهم من البربر والمهاجرة كثير . وأهم من هذا كله ما ذكره لسان الدين عما يحف بغرناطة من البساتين العريضة وما اشتملت عليه سهولها من كروم وجنات ومن حقول وفيرة الغلة ومن ازدهار فى الزراعة وضخامة فى العمران .

وفى الحق أن هذه الأمثال الغرناطية تنسب إلى الأندلسيين الفضيلة الكبرى ، وهى حب العمل ، وتصور كراهيتهم للبطالة فى صور مختلفة متعددة . فمنها مثل يقول « شرب الخَل ولا العطالة » ومنها مثل آخر يجعل العطالة سبباً فى الجنون « الجلوس بلا شغل يحمّق » ومثل ثالث يدعو إلى العمل بالمجان لأن فيه إنقاذاً من البطالة « اخدم باطل ولا تجلس عاطل[١] » والأمثال التى تحث على العمل وتدعو إلى الاعتماد على النفس وفيرة . منها « من اتكل على أدِيم جارةُ تصبح قشيرةُ على الغطا[٢] » ومنها « بُنخالتنا نستغنو عن دَرْمَك جارتنا[٣] » وجاء « من واضب الرحا يطحن » وجاء فى هذا المعنى « من توضّى قبل الوقت يصلى فى الوقت » وجاء « ثوب العِيرَ لا يدوم ولا يدفى » وجاء ما معناه أن رأس الإنسان خلقت للتفكير وإدارة الحيلة فإذا لم تقم بذلك كانت القرعة أفضل منها ونصه « راس بلا خُرْبَ قراعَ أحسن مَنُّ » وجاء فى تصوير الطموح وبعد الهمة « لو رِدْت خُبز وزيتون حرّة دارى كنكون » وجاء فى المثل « من صبر على جوع بلادُ ينال من رخاها » وكثرت

---

(١) لفظ (باطل) معناه بالمجان فى لهجة الأندلسيين فى مثل هذا الموضع ، وانتقل هذا اللفظ إلى اللغة الإسبانية بهذا المعنى De balde

(٢) الأديم هو الأدم . والمعنى أن من اعتمد على سمن جارته لم يطبخ .

(٣) الدرمك الدقيق الجيد .

فى هذه المجموعة استعارة أسماء النبات والاستشهاد بصفات الحيوان مما يدل على شغف القوم بالزراعة وما يتصل بها . وقلت الأمثال الداعية إلى الاستسلام والقعود عن طلب الرزق انتظاراً للحظ أو استسلاماً للقضاء والقدر . فلا عجب بعد هذا أن يكون ازدهار الزراعة واستبحار العمران اللذان تحدث عنهما ابن الخطيب ما دام حب العمل قد بلغ من نفوس الغرناطيين هذا الحد .

ابن خلدون والمجتمع الغرناطى :

ولا يسعنا أن نختم هذا الفصل عن المجتمع الغرناطى كما تصوره الأمثال دون أن نذكر رأى ابن خلدون فى هذا المجتمع ، لنرى مدى صدق حكمه عليه أو بطلانه . لقد زار ابن خلدون غرناطة فى القرن الثامن الهجرى وشهد حياة أهلها فجعلهم مثلا لشغف المغلوب بتقليد الغالب ومحاكاته وراعه ما وجد من آثار جيرانهم المسيحيين عليهم ، فتشاءم من ذلك وتوقع سقوط غرناطة . قال[١] « . . . حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها ، فيسرى إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير ، كما هو فى الأندلس لهذا العهد من أمم الجلالقة ، فإنك تجدهم يتشبهون بهم فى ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم ، حتى فى رسم التماثيل فى الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله » .

حقاً إن غرناطة قد سقطت فى أيدى هؤلاء الجيران ، وإن كان ذلك بعد قرن ونصف قرن من زيارة ابن خلدون لها ، ولكن ابن خلدون لم يدخل فى تقديره أن غرناطة هذه كانت الوريثة لمجتمع أندلسى قديم ، ولتاريخ طويل من حضارة عربية عاشت فى الأندلس فأثرت فى جيرانها كما تأثرت بهم . فما وجده فى غرناطة لم يكن أمراً طارئاً حديثاً أوجده رجحان كفة الدول المسيحية من الناحية العددية والحربية ، حتى تكون وجود هذه العوائد التى ذكرها من قبيل شغف المغلوب بمحاكاة الغالب ، وإنما هى امتداد للحضارة الأندلسية التى عرفتها قرطبة وإشبيلية وطليطلة وسرقسطة . تلك الحضارة التى تأثر بها جيران العرب فى إسبانيا واقتبسوا عنها . وإن الشواهد المعمارية

(١) المقدمة — الفصل الثالث والعشرون .

القائمة فى إسبانيا إلى اليوم تثبت أن غرناطة ظلت ، حتى بعد أن أصبحت مملكة صغيرة ، تفرض طرزها المعمارية وصنائعها ومهارتها فى شئون الفلاحة والغراسة على كثير من مدن إسبانيا المسيحية . والظاهر أن ابن خلدون لما عاين الاختلاف بين غرناطة وبين مدن المغرب العربى التى عاش فيها نسى هذه الحقيقة ففسر الخلاف بتقليد الغرناطيين للإسبان . إن سقوط غرناطة بعد صمودها لهجمات خصومها نحواً من قرنين ونصف من سقوط قرطبة وإشبيلية ليسجل لها ولأهلها من المنعة والاعتداد بالنفس والثقة ما لا يمكن إنكاره . لقد كان ثباتها وحدها إلى الأبد مستحيلا .

ومع ذلك فالنظر إلى هذه المجموعة من الأمثال يثبت أن غرناطة ظلت محتفظة بروح عربية إسلامية ، لم نجدها من قبل فى مدن الأندلس على عهد الطوائف وعهود المرابطين والموحدين ، بل لم نجدها فى العهد الأموى نفسه . كانت غرناطة متزمتة متشددة . فلغة هذه الأمثال لغة عربية لا نكاد نجد فيها من الكلمات الأعجمية إلا اليسير جداً ، وكله تقريباً مما دخل إلى لغة الأندلسيين فى عصور سابقة ، ومن أمثالها عدد كبير يعتبر من الأمثال العربية المشرقية ، وفضلا عن ذلك فليس بين معانى أمثالها ما يشتم منه إكبار ما هو فرنجى أو إسبانى .

إن الصورة التى رسمتها الأمثال لأهل غرناطة قاتمة كما قلنا معبرة عن المفاسد الكائنة بها ، مصورة لسوء الظن بالناس ، ولكن ذلك شىء وإكبارهم للدول الإسبانية وإعجابهم بسكانها . والقول بمحاكاتهم لهم شىء آخر ، ولو كان هؤلاء الجيران أكثر عدداً وأعظم عدة . ولعل تضامن أهل غرناطة فى ساعة الحرج والشدة يصوره مثلهم القائل « مت مع الناس ولا تعش وحدك » . وقد أورد ابن عاصم أيضاً ، فيما أورد « اعمل خير وارقد فالطريق[١] » وللغرناطيين فى الحض على تعلم القراءة والكتابة ، والمراد بها العربية قطعاً ، قولهم فيها هذا المثل « مَنْ قَرَا لش يَشْقَى » .

حسبنا هذا ، وإنا لنرجو أن تكشف المخطوطات العربية عن مجموعات جديدة من أمثال العامة فى الأندلس لتكمل لنا صورة لذلك المجتمع الأندلسى فى بيئته المثقفة وفى بيئاته الشعبية .

(١) حرف (فى) فى اللهجة الغرناطية لا تمد فاؤه وتنطق قريبة إلى الفتح ولذلك يكثر وروده فى الأمثال متصلة بالاسم التالى لها مع إثبات الفتح عليها .

« ملحق أول يشتمل على »

« آخر فصل من كتاب لحن العامة لابن هشام اللخمى عن الأصلين المخطوطين الموجودين بمكتبة الأسكوريال بإسبانيا تحت رقمى ٤٦ ، ٩٩ »

ومما تمثلت به العامة

مما وقع فى أشعار المتقدمين والمُحدَثين ، تلقنوها عن الفصحاء وهم لا يعرفون الأشعار التى أخذت منها وربما حرّفوا بعض ألفاظها

... ...

فمن ذلك قولهم : الحُرُّ حُرٌّ وإن مَسّه الضُرّ .

وإنما وقع : وإن ألمّ به الضر . قال الشاعر :

والحرُّ حرٌّ وإن ألمّ به الضـــــــرّ ففيه العَفاف والأنَفُ

وقولهم : من رآنى فقد رآنى ورَحْلى .

هو عجز بيت لبعض المحدثين [1] . وقبله :

أتُرانى أرى من الدهر يومـــا لى فيه مطيةٌ غيرَ رِجْلى

حيثما كنتُ لا أخلّفُ ثِقْلا من رآنى فقد رآنى ورحْلى

وقولهم : أحبُّ شىءٍ إلى الإنسان ما مُنِع .

وإنما هو : ما منعا . وهو عجز بيت وصدره .

وزادنى كَلَفًا بالحب أن مَنَعتْ أحب شىء إلى الإنسان ما منعا

وقولهم : خُذْ السارق من قبل أن يأخذك [2] .

وإنما وقع : خذ اللص من قبل أن يأخذك . وهو عجز بيت وقبله :

---

(١) فى هامش نسخة ٤٦ . الشعر لأبى الشمقمق ، وبعد البيت الأول :

كلما كنت فى جميع وقـــالوا قربوا الرحـــل قربت نعـــلى

(٢) أورده ابن عاصم .

عتبتَ علىّ ولا ذنب لى   بما الذنبُ فيه ولا شكّ لك
وحاذرْتَ لومى فبادرتنى   إلى اللوم من قبل أن أبدُرَك
فكنا كما قيل فيما مضى   خُذِ اللصّ من قبل أن يأخذك

وقولهم : المنحوس بكلّ حَبْل يختنق :

وإنما وقع : إن الشقىّ بكل حبل يُخْنَق . وهو عجز بيت للمرّار الأسدى ، وكان يهاجى المُساوِرَ بن هند ، وصدره :

شَقِيتْ بنو أسدٍ بشعر مُساوِرٍ   إن الشقى بكل حبل يُخنقُ

وقولهم : كالمستجير مِن الرَّمْضاء إلى النار .

وإنما وقع : كالمستجير من الرمضاء بالنار [1] . وهو عجز بيت وصدره :

المستغيث بعمرو عند كُرْبَته   كالمستجير من الرمضاء بالنارِ

وعمرو المضروب به المثل هو عمرو بن المُزدَلِف ، وكان شارك جساسًا فى قتل كُليب ، فطعنه جسّاس وتركه وبه رمق. ثم ورد عليه عمرو ، فاستغاث به كليب وقال : ياعمرو تداركنى بشربة من ماء . فقال عمرو : تجاوزت الأحَصّ وماءه ، وأجهز عليه ، وقال آخر :

لا تجعلنىَ والأمثال تضرب بى   كالمستجير من الرمضاء بالنار

وقولهم : يضرب أخماسًا فأسْداسا .

وإنما وقع : يضرب أخماسا لأسداس [2] . قال الشاعر :

إذا أراد امرؤ هجرا جنى عِلَلا   وظلّ يضرب أخماسا لأسداس

وقولهم : كلُّ امرئ فى شأنه يَسْعَى .

وإنما وقع : كل امرئ فى شأنه ساع . . قال أبو قيس بن الأسلت :

---

(١) ورد فى فصل المقال ص ٣٠٠ – وهو عنده عمرو بن الحارث ، وكذلك هو فى العقد الفريد جـ ٥ ص ٢١٤ حيث قال : عمرو بن الحارث بن ذهل بن شيبان .

(٢) ورد فى فصل المقال ص ٩٥ – وفى البيت (مكرا) بدل (هجرا) .

قد حَصَّتِ البَيْضةُ رأسى فما   أطعم نوما غير تَهْجاعِ
أسعى على جُلّ بنى مالك   كل امرئ فى شأنه ساعِ

وقولهم : قد قيلَ ما قيلَ من حق ومن كذب .

وإنما وقع : قد قيل ما قيل إن حقًّا وإن كذبا [1] . وهو صدر بيت للنعمان وعجزه :
« فما احتيالك فى قول إذا قيلا » يخاطب به الربيع بن زياد العبسىّ .

وقولهم : فيا ليتَ لم تزْنى ولم تتصدّق .

وإنما وقع : لكِ الويل لا تزنى ولا تتصدقى . قال إسماعيل بن عمّار :

كصاحبة الرُّمان لما تصدقت   جرت مثلا للخائن المتصدِّق
يقول لها أهل الصلاح نصيحةً   لكِ الويلُ لا تزنى ولا تتصدقى

وقولهم : لكلّ مقام مقال .

وإنما وقع : فإن لكل مقامٍ مقالا . قال الحطيئة لعمر بن الخطاب رضى الله عنه :

تحنَّنْ علىّ هداك المليكُ   فإن لكل مقام مقالا
ولا تأخذنّى بقول الوشاةِ   فإن لكل زمان رجالا

وقولهم : كأنه مُصحفٌ فى بيتِ زنديق .

وإنما وقع : كأنّى ، وهو عجز بيت للفقيه أبى محمد عبد الوهاب ، وقبله :

بغداد دارٌ لأهل المال واسعةٌ   وللمفاليس دار الضنك والضيق
ظللتُ حيران أمشى فى أزقتها   كأننى مصحف فى بيتِ زنديق

وقولهم: أضعفُ مِن حُجّة نحوىّ .

وهو عجز بيت لأبى الحسن أحمد بن فارس صاحب مُجمل اللغة ، وقبله :

مرت بنا هيفاءُ مقدودة [2]   تُركيّةٌ تعزى لتُركىّ
ترنو بطَرف فاتنٍ فاترٍ   أضعف من حُجّةِ نحوى

---

(١) فصل المقال ص ٨١ – وهو النعمان بن المنذر .

(٢) رسمت فى نسخة ٤٦ – معدودة .

وقولهم : شِبْهُ الشىء منجذبٌ إليه .

وإنما وقع : وشبه الشىء منجذب إليه . وهو عجز بيت لابن الرومى ، وصدره :

وسوداءِ الأديم إذا تبدّت   ترى ماءَ النعيم جرَى عليه
رآها ناظرى فصبَا إليها   وشبهُ الشىء منجذبٌ إليه

وقولهم : مَن بالعراق لقد أبعدتِ مَرماك .

هو عجز بيت للرَّضىّ ، وصدره :

سهمٌ أصابَ وراميه بذى سَلَمٍ   مَن بالعراق لقد أبعدتِ مرماكِ

وقولهم : لا ناقةٌ لى فى هذا ولا جَمَل[1] .

هو عجز بيت للرَّاعى ، وصدره :

وما صرمتُكِ حتى قُلتِ معلنةً   لا ناقةٌ لى فى هذا ولا جملُ

وقال أبو نُواس أيضا :

إنْ عذَّبَ اللهُ بالزنا فأنا   لا ناقةٌ لى فيه ولاجَمَلُ[2]

وقولهم : خَلِّ الجاهلَ يَشْفِكَ من نفسه .

وإنما وقع ، وهو من شعر صالح بن عبد القُدُّوس :

لا يبلغُ الأعداءُ من جاهلٍ   ما يبلغُ الجاهلُ من نفسه
والشيخُ لا يتركُ أخلاقَه   حتى يُوارى فى ثرى رمسه
إذا ارعوى عاد إلى جهله   كذى الضَّنا عاد إلى نكسه

وقولهم : من يزرع الشوكَ لا يَحصُدْ به عِنَبا .

هو عجز بيت لصالح بن عبد القدوس ، وصدره :

إذا وتَرتَ امرءا فاحذر عداوته   من يزرع الشوكَ لا يحصدْ به عِنبا
إن العدوّ وإن أبدى مُسالمةً   إذا رأى منك يوما فرصةً وَثَبا

(١) ورد المثل فى فصل المقال ص ٣٠٨ ، وهو هنالك فى صورته القديمة (لا ناقى فى هذا ولا جملى) .

(٢) فى هامش نسخة ٩٩ فوق أول البيت (إن ومن معا) .

وقولهم : بعدَ الصداقة صرنا معارف[1] .

وإنما وقع : كنتَ صديقًا فصرتَ معرفةً . وعجزه : بدَّلَكَ اللهُ شرًّا ما بدَّل .

وقولهم : لو بغضتنى يدى قطعتها[2] .

هو مأخوذ من قول المثقِّب العَبْدى :

فإنى لو تعاندنى شِمالى   عنادَكَ ما وصلتُ بها يمينى
إذاً لقطعتُها ولقلت بِينى   كذلك اجتوى من يجتوينى

وقولهم : لكل جديد لذّة .

مأخوذ من بيت ضابئ البُرْجُمى :

لكل جديد لذةٌ غيرَ أننى   وجدتُ جديد الموت غيرَ لذيذِ

وقولهم : أرسل حكيما ولا توصِه .

وإنما وقع : فأرسل حليما ولا توصه . وهو عجز بيت . قال الزُّبير بن عبد المطلب :

إذا كنت فى حاجة مُرسلا   فأرسل حليما ولا توصه
وإن بابُ أمرٍ عليك التوى   فشاورْ لبيبا ولا تَعصِه

وقد أخذ هذا بعض الشعراء فقال :

إذا كنت فى حاجة مُرسلا   وأنت بها كَلِفٌ مُغرمٌ
فأرسل حليما ولا توصه   وذاك الحليم هو الدرهم

وقولهم : ولِّ القَوْسَ باريَها .

هو مأخوذ من قول الشاعر :

يا بارىَ القوسِ بَرْيًا ليس يُحْسِنُها   خَلِّ العناءَ ولِّ القوسَ باريَها

(١) أورده ابن عاصم .

(٢) ورد عند ابن عاصم فى صيغة أخرى . والمثل فى فصل المقال ص ١٤٤ .

وقولهم : شتان بين مُشرِّقٍ ومُغرِّبِ .

هو عجز بيت وصدره :

راحت مشرِّقةً ورحت مغرِّبًا   شتانَ بينَ مشرقٍ ومُغرِّبِ

وقولهم : لعل له عُذْراً وأنت تلومُ[1] .

هو عجز بيت لدِعْبل وصدره :

تأنَّ ولا تعجلْ بلومك صاحبا   لعل له عُذرا وأنت تلومُ

وقد أخذه بعضهم وهو منصور النمَرى ، فردَّه صدرا ، فقال :

لعلَّ له عُذرا وأنت تـلوم   وكم لائمٍ قد لام وهو مُليمُ

وقولهم : شتانَ ما بينَ اليزيدين فى الندى .

وإنما وقع : لشتان ما بين اليزيدين فى الندى .

وهو صدر بيت . قال ربيعةُ الرقى يمدح يزيد بن حاتم بن قَبيصة بن المُهلب
ويذم يزيد بن أسيد السُّلَمى :

لشتان ما بينَ اليزيدين فى الندى   يزيدِ سُليمٍ والأغرِّ ابن حاتمِ
فَهمّ الفتى الأزدى إتلافُ ماله   وهم الفتى القيسى جمع الدراهمِ
فلا يَحسبِ التمتامُ أنى هجوته   ولكننى فضلت أهل المكارمِ

وقولهم : [illegible]

إن عادتِ العقربُ عـدنا لهـا   وكانت النعـلُ لها حاضرهْ

البيت للفضل بن العباس بن عُتبة بن أبى لَهَب ، يقوله فى رجل من
كِنانة حناط يقال له عقرب ، وقد كان داينَ الفضلَ فمطله ، فقال الفضل فيه :

قد تَجَرتْ فى سوقنا عقربٌ   يا عجبـا للعقرب التـاجره
إن عادت العقرب . . . البيت .

(١) ورد فى فصل المقال ص ٦٧ وكذلك ورد فى العقد الفريد ج ٣ ص ٨٦ .

ويروى :

فإن تعُدْ عُدنا لما ساءها   وكانت النعـلُ لها حاضره

وفيه يجرى المَثَل ، فقيل ، أتجر من عقرب ، وأمطلُ من عقرب .

وقولهم : ومُبلغُ نفسٍ عذرَها مِثلُ مُنْجح .

هو عجز بيت لأبى العيال الهُذَلى ، وقيل لعُروة بن الورد ، وقبله :

ومن يك مثلى ذا عيال ومُقْتِراً   من المال يطرحْ نفسَه كلَّ مَطْرَحِ
ليبلغَ عُذرا أو ينـال غنيمـةً   ومبلغُ نفسٍ عذرَها مثلُ مُنجحِ

وقال حَبيب فى هذا المعنى :

ورَكب كأطرافِ الأسنَّةِ عرّسوا   على مثلها والليل تسطو غياهبه
لأمرٍ عليهم أن تتمَّ صدورُه   وليس عليهم أن تتمَّ عواقبُه

وقال آخر فى هذا المعنى ، ومنه أخذ أبو تمام :

غـلامٌ وغىً تقحّمها فأبـلى   فخـانَ بلاءَه الدهرُ الخؤونُ
فكان على الفتى الإقدامُ فيهـا   وليس عليـه ما جَنَت المنـونُ

وقولهم : لا ينقصُ الكاملَ من كماله شيء .

هو من قول ابن كُناسه[1] :

لا ينقص الـكامل من كمـاله   ما جرَّ من خـير إلى عيـاله

وكان يحمل شيئًا فى يده ، فقال له بعض أصحابه ، هاته أحمله لك . فقال
البيت المتقدم .

وقولهم : لكل زمان دولة ورجال .

وإنما وقع : لكل أناس دولة وزمان . قال الأسودُ بن عُمارة :

أقيموا بنى عمرو بن عوفٍ وأرْبعوا   لكل أناسٍ دولةٌ وزمانُ

(١) سقطت هذه الجملة من نسخة ٤٦ .

وقولهم : كُسَيْر وعُوَير والثالث ليس فيه خير .

وإنما وقع : كُسَيْر وعُوير وكلُّ غَيْرِ خَيْر[١] . وأصل هذا المثل أن امرأة كان لها زوج أعور ، فمات عنها فتزوجها رجل أحدب ، وقيل مكسور الساق ، فلما دخل عليها وبنى بها ، قالت : عُوَير وكُسَير وكل غير خير . قال حماد عَجْرَد :

أنت مطبوع على ما شئت من خير وشر
وهْو إنسان شبيهٌ بكُسَير وعُوَيْر

وقولهم :

عُدِّى السنينَ إذا رَحَلْتُ لرحلتى ودعى الشهورَ فإنهنَّ قصارُ

ينشدون هذا البيت « عدِّ » على مخاطبة المذكر وإنما هو « عدِّى » على مخاطبة المؤنث ، والبيت للحُطيئة ، وقد كان أراد سفرا فأتته امرأته ، وقد قُدِّمت راحلته ليركب ، فقال لها : عدى السنين . . . البيت . فبكت امرأته وقالت :

اذكر تَحَنُّنَنَا إليك وشوقنا واذكر بناتك إنهن صغار

فقال : حطوا ، لا رحلت لسفر أبدا .

وقولهم : لا يَأبى الكرامةَ إلاَّ حِمار .

وإنما وقع : لا يأبى الكرامة إلاَّ الحمارُ . والمثل لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه ، وذلك أنه أُلقى له وِساد ، فجلس عليها وقال هذا المثل .

وقولهم : لا تعلم الدبُّ رَمْىَ الحجر[٢] .

والصواب : لا تفطن الدبّ للحجارة . ويقال للأنثى دُبَّة .

وقولهم : صاحب الرَّبْع ساع .

وإنما وقع : غَلَّة الدور مسألةٌ وغلة النخل كفافٌ ، وغلة الحَب الغنى .

(١) ورد فى فصل المقال ص ٣٠١ بتقديم لفظ (عوير) وأحسب أن ابن هشام أراد تقديمه أيضاً ليستقيم مع الشاهد .

(٢) جاء عند ابن عاصم بلفظ (تلهم) .

وقولهم : من سكت لنحس لم يسمع نحسًا ابن نحسٍ :

هو مأخوذ من قول شَبيب بن شَيْبة ، وإن غيرت العامة لفظه . وكان شبيب يقول من سمع كلمة يكرهها فسكت عنها انقطع عنه ما كرِهَ منها ، وإن أجاب سمع أكثر مما كره . وكان يتمثل بهذا البيت :

وتجزع نفسُ المرء من وقع شَتْمَة ويشتم ألفا بعدها ثم يصبر

وقولهم : من عضته الحيةُ من الحَبْل ينفر .

وإنما وقع : من نهشته حيةٌ حَذِرَ الرَّسَن .

وقولهم : لا تكن حلوًا فتؤكل ولا مُرًّا فتُبصق .

وإنما وقع : لا تكن حلواً فتُسْتَرط ولا مرًا فتُعْقَى[١] . ومعنى تُعْقى تلفظ من المرارة ، يقال قد عَقِىَ الشىءُ إذا اشتدت مرارتُه . وقيل معنى تعقى تلفظ بالعَقْوة ، والعَقْوة ساحة الدار .

وقولهم : إذا بلغ العدو فى الماء إلى رُكبتيْه ، فاتركْه ، فإن بلغ إلى حلْقه فغرِّقْه .

هو مأخوذ من معنى قول الشاعر ، وهو ابن حَبْنَاءَ التَميمىّ :

إذا المرء أولاك الهوانَ فأوْلِه هوانا وإن كانت قريبا أواصرُه
فإن أنت لم تقدر على أن تُهينه فذره إلى اليوم الذى أنت قادرُه
وقاربْ إذا ما لم تكن لك حيلة وصمِّم إذا أيقنت أنك عاقرُه

وقولهم :

يريد المرء أن يُؤتى مناه ويأبى الله إلاَّ ما يريد

وإنما وقع :

يريد المرء أن يُؤتى مناه ويأبى الله إلاَّ ما أرادا

وهو لأبى الدَّرْداء عُوَيْمِر ، وبعده :

يقول المرء فائدتى ورزقى وتقوى الله أفضل ما استفادا

(١) ورد فى فصل المقال ص ٢٥٣ .

وقولهم : وِقايةُ اللهِ خيرٌ مِن توقِّينا .

وإنما وقع : وقاية الله أولى من توقينا . وهو صدر بيت وبعده :

كادَ الأعادى فما أبقَوْا ولا تركوا   شيئا من القول توبيخًا وتهجينا
ولم نَزِدْ قطُّ فى سرٍّ ولا علَنٍ   على مقالتنا يا ربِّ أكفينا
وكان ذاك وردَّ اللهُ حاسدَنا   ببغيه لم يَنَلْ مرغوبَه فينا

وقول الخاصة فى المثل : يا حاملُ اذكرْ حَلاً .

قال ابن جنى ، هذا تصحيف وإنما الصواب ، يا حابل بالباء أى يا من يشدُّ الحبل .

وقولهم :

إذا المرءُ اشترى بصله   فلا تسألْهُ عن مَسألَه

هو للسُّمَيْسير[1] ، وبعده :

شروط العلم أربعةٌ   فأولها التفرغُ له
ودرس ثمَّ فهم ثمَّ   حمْلُكَهُ عن الحَمَلَه
ثلاثٌ مَن تكنْ فيه   وإلا لم ينل أمَلَه

وقولهم : صَلابةُ الوجه صلاح بالفتى .

إنما وقع : صلابة الوجه سلاحُ الفتى : وهو صدر بيت وعجزُه

ورقَّة الوجه من الحِرْفَه

وقولهم :

العينُ تعلمُ فى عينىْ محدِّثِها   مَن كان مِن حزبِها أو من أعاديها

هو لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه ، وإنما وقع : والعين تعلم ، وقبله :

إن المكارم أخلاق مُطهرة   فالعقلُ أولها والدين ثانيها
والعلم ثالثها والحلم رابعها   والجودُ خامسها والعُرف سادِيها
والبِرّ سابعها والصبر ثامنها   والشكر تاسعها واللينُ عاشيها

---

(١) هو شاعر أندلسى من شعراء القرن الخامس الهجرى – ترجم له ابن بسام فى الذخيرة .

والنفس تعلم أنى لا أصدقها   ولست أرْشُدُ إلاّ حين أعصيها
والعين تعلم فى عَيْنَىْ محدثها   من كان من حزبها أو من أعاديها

وقولهم : أرضٌ بأرض وإخوانٌ بإخوان .

وإنما وقع : أرضا بأرض وإخوانا بإخوان . وهو عجز بيت لابن الجهم ، وصدره :

تلقى بكل بلاد إن حللتَ بها   أرضا بأرض وإخوانا بإخوان

وقولهم :

لا يُصلحُ النفس إذ كانت مصرَّفةً   إلاّ التنقّلُ من حالٍ إلى حالِ

هو لأبى العتاهية .

وقولهم :

البسْ لكل عيشةٍ لَبُوسها   إما نعيمَها وإما بوسَها

هو لنعامة[1] مِن بنى ظالم بن فَزارة بن ذُبيان .

وقولهم : خيرُ الخيرِ عاجلُه[2] .

وإنما وقع : ولكنّ خير الخير عندى المعجَّلُ . وهو عجز بيت لحبيب وصدره :

* ولا شك أن الخير منك سجيةٌ *

وقولهم : وهل يصلحُ العطارُ ما أفسدَ الدهر .

وهو عجز بيت لأبى الزوائد الأعرابى ، وتزوج امرأة فوجدها عجوزا فقال :

عجوزٌ ترجى أن تكون فتيّةً   وقد لَحِبَ الجنبان واحدودب الظهرُ
تدسُّ إلى العطار سِلْعَةَ أهلها   وهل يصلح العطارُ ما أفسد الدهرُ

---

(١) رسم هذا العلم فى نسخة ٩٩ (نعامة) وهو تحريف . ونعامة لقب بيهس ، من بنى غراب ابن فزارة ذكره المتلمس فى أبيات له وردت فى حماسة أبى تمام (شرح المرزوقى ص ٦٥٩) وذكر البيت .

(٢) ورد فى ابن عاصم .

وقولهم : على قَدْرِ كسائك مدَّ رجليك(١) .

وإنما وقع : على قدرِ الكساءِ فمدَّ رجلَك . وهو عجز بيت وقبله :

إذا ما كنت ملتحفا كساءً   ولم يكن الكساء يعمُّ كلك

فلا تتمدَّدَنْ فيه ولكن   على قدر الكساء فمدَّ رجلَك

وقولهم : ليس لكرامة الدَّجاجة غُسلت رجلاها .

وإنما وقع : ليس من كرامة الديك تُغسل رجلاه . وهو معنى قول المتنبي وإن خالف لفظه :

إذا ضرب الأميرُ رقابَ قوم   فما لكرامةٍ مدَّ النُّطوعا

يريد أنه لا يمدّ النطوع لكرامة ، بل لهوان ، كما أن غسل رجلي الديك ليس لكرامة له .

وقولهم : ما سلَّمَ حتى ودَّعا .

وإنما وقع : ثم ما سلم . وهو عجز بيت لعلى بن جبَلَة . وحكى الحسن ابن على بن وَكيع أنه لجَحْظَة ، وقبله :

بأبى من زارنى مُكْتَتِمًا   خائفا من كل شىء جزعا

حذراً دلَّ عليه نورُه   كيف يُخفى الليلُ بدرا طلَعا

رَصَدَ الخَلْوةَ حتى أمكنتْ   ورعى السامرَ حتى هجعا

كابد الأهوال فى زورته   ثم ما سلَّمَ حتى ودَّعا

وقد أخذ هذا المعنى المتنبي فقال :

وافترقنا حولا فلما التقينا   كان تسليمه علىَّ الوداعا

وقولهم : ما الحُبُّ إلاّ للحبيب الأول .

هو عجز بيت لأبى تمام . وصدره : نقّل فؤادك حيث شئت من الهوى

وأخذه أبو تمام من قول كُثَيِّر .

(١) جاء فى ابن عاصم بصيغة أخرى .

إذا وصلتنا خُلَّةٌ كى تُزيلَنا   أبَيْنا وقلنا الحاجبيّةُ أوّلُ

ويروى : إذا ما أرادت خلة أن تزيلنا .

وقولهم :

ذهب الذين يُعاشُ فى أكنافهم   وبقيتُ فى خَلَفٍ كجلد الأجرب

هو للبيد بن ربَيعه ، وقد تمثلت به عائشة رضى الله عنها . وبعده :

يتحدَّثون مَخانةً وملاذةً(١)   ويعابُ قائلهم وإن لم يَشْغَبِ

يا أربدَ الخيرِ الكريمَ جدودُه   غادرتنى أمشى بقَرْنٍ أعضبِ

إن الرزيةَ لا رزيةَ مثلُها   فِقدانُ كل أخٍ كضوء الكوكبِ

وقولهم :

إذا لم يكن عونٌ من الله للفتى   فأكثرُ ما يأتى عليه اجتهادُه

وإنما وقع (يجنى) وهو لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه .

وقولهم : غدا للناظرين قريب .

وإنما وقع : وإن غداً للناظرين قريب . وهو قسيم بيت . وهو مأخوذ من قول هُدْبة :

فإن يكُ صدرُ هذا اليوم ولّى   فإن غداً لناظره قريبُ

وقولهم : من حفر لأخيه حفرةً وقع فيها .

وإنما المثل : من حفر لأخيه بئرًا سقط فيها .

وقولهم : من لم ينجُ مع موسى غَرِق مع فرعون .

وإنما وقع المثل : من لم يرضَ بحكم موسى رضِيَ بحكم فرعون .

وقولهم : من طلبَهُ كُلّه فاته جلُّه .

وإنما وقع : من طَمِعَ فى الكل ، فاته الكل .

(١) فى نسخة ٤٦ – ملذة .

وقولهم : القِرد فى عينِ أمه غزال .
وإنما وقع : الخُنْفُساء فى عين أمها رامُشْنَة .

وقولهم : من غابَ غابَ سهمُه .
وإنما وقع : من غاب خاب وأكل نصيبه الأصحاب[1] . وقيل أيضًا من غاب غاب حظه .

وقولهم : لولا الضرورةُ ما جئتُ .
وإنما وقع ، وهو قَسيم بيت لابن بسام : ولولا الضرورةُ ما جئتكم . وتمامه :
وعند الضرورة يؤتى الكنيفْ

وقولهم : ما بِرْطالٌ وما مَرَقُه[2] .
وإنما وقع : ما الذباب وما مَرَقته . إذا احتقروا الشيء .

وقولهم : من عاش أبصر فى الأعداء بُغْيَتَه .
هو صدر بيت وعجزه : وإن يَمُتْ فله الأيام تنتظرُ .

وقولهم : هواى وهوى ناقتى مختلف .
هو مأخوذ من قول الشاعر :
هوى ناقتى خلفى وقدامى الهوى وإنى وإياهـا لمختلفانِ

وقولهم : ومِنْ مِثل حارسِها تُحرسُ
وهو عجز بيت لبعض المحدَّثين ، وصدره :
وكنتُ اتخذتُ لها حارسًا ومن مثل حارسها تحرسُ

وأخذه من قول الشاعر : ومُحتَرَسٌ من مثله وهو حارس ، وأخذه هذا الشاعر من قول زياد ، وكان لما قدم العراق قال : من على حَرَسكم ؟ قالوا بَلْخٌ . فقال : إنما يُحتَرس من مثل بلخ فكيف يكون حَرَسيا !

---

(١) جاء المثل فى أمثال ابن عاصم .
(٢) جاء عند ابن عاصم .

وقولهم : زوجٌ من عُود خير من قُعود .
هذا مثل لابنة ذى الإصبع العَدْوانىّ الصغرى . ولها مع أخواتها وأبيها قصة مستطرَفة أضربنا عنها لطولها .

وقولهم : وفى النفس حاجاتٌ وفيك فطانةٌ .
هو صدر بيت للمتنبي وعجزه : سكوتى بيانٌ عندها وخطابُ .

وقولهم : مصائب قوم عند قوم فوائدُ .
هو عجز بيت للمتنبي أيضا ، وصدره : بذا قضت الأيام ما بينَ أهلِها .

وقولهم : ويستصحبُ الإنسانُ من لا يلائمه .
هو عجز بيت للمتنبي وصدره : وقد يتزيَّا بالهوى غيرُ أهله .

وقولهم : أكتمُ السِرَّ فيه ضربةُ العُنُقِ .
وإنما وقع ، وأكتُم ، بالواو . وهو عجز بيت لأبى مِحْجَنٍ الثَّقَفى ، وصدره .
وقد أجودُ وما مالى بذى فَنَعٍ وأكتُمُ السرَّ فيـه ضربةُ العنقِ
والفَنَع المال الكثير .

وقولهم : فلانٌ ليس فى العِير ولا فى النَّفير .
هو مثل قديم ، والعير عير قريش التى ساحل بها أبو سُفيان والنفير من نَفَر من قريش ليستنقذه . قال الشاعر :
لست فى العير يومَ يَحْدُون بالعِـير ولا فى النَّفير يومَ النفيرِ

وقولهم : عبد ليس لك حرٌّ مثلُك .
وإنما وقع : عبدُ غيرِك حرٌّ مثلُك . يضرب للرجل يرى لنفسه على الناس فضلا من غير تفضُّل ولا طَوْل .

وقولهم : ويأتيك بالأخبار من لم تزوِّدِ .
هو عجز بيت لطَرفة وصدره :

ستُبدى لك الأيام ما كنت جاهلا   ويأتيك بالأخبار من لم تزوّدِ

ويأتيك بالأخبارِ من لم تبِعْ له   بتاتًا ولم تضرب له وقتَ موعِدِ

وقد تمثل به النبي صلى الله عليه وسلم على غير نظمه ، لقوله عزّ وجل « وما علّمناه الشعرَ وما ينبغي له » فقال صلى الله عليه وسلم : ويأتيك من لم تزوّد بالخبر .

وقولهم : هذا حكمُ سَدُومٍ .

والصواب : سَدُوم بفتح السين . ويقال أيضًا : هو أجورُ من سدوم .

قال عمرو بن دَرّاك العَبْدى :

وإنى إن قطعتُ حِبالَ قيسٍ   وحالفتُ المُزُون على تميم

لأعظمُ فَجْرةً من ابى رِغالٍ   وأجـور فى الحُكومة من سَدوم

ويكون فى معناه وجهان من التأويل ؛ أحدهما أن يكون تقديره أجور من أهل سدوم . وأهل سدوم هم قوم لوط عليه السلام . وكانت لهم مدينتان سَدوم وعامور ، وهما أعظم قراهم ، فأهلكهما الله فيما أهلك منها . والوجه الآخر أن يكون سدوم اسم رجل . وكذلك نقل أهل الأخبار . قالوا كان سدوم مَلِكا وبه سُميت المدينة سدوم ، وكان من أجور الناس ، فذهب مثلا فى الجور والظلم . وقيل إن سدوما موضع بالشام، وكان قاضيه يضاف إلى الجور . والله أعلم بحقيقة ذلك .

وقولهم : لا تَصْحبِ الأرْدَى فتَرْدَى مع الرَّدى .

هو عجز بيت لعَدِىّ بن زيد العِبادى ، وصدره :

إذا كنتَ فى قوم فصاحبْ خيارَهم   ولا تصحب الأردى فتردى مع الردى

عن المرء لا تسألْ وسلْ عن قرينه   فكل قرين بالمقارن مقتدى

وقولهم : وفاز باللذّة الجسور .

هو عجز بيت لسَلْمِ بن عمرو ، وصدره :

من راقبَ النـاسَ مات غمًا   وفـاز باللـذة الجسورُ

لولا مُنى العاشقين مـاتوا   غمًّا وبعض المُنَى غُرورُ

وأخذه من قول بشار :

من راقبَ الناسَ لم يظفر بحاجته   وفاز بالطيبات الفاتك اللهجُ

وقولهم : جسم البغال وأحلام العصافير .

هو عجز بيت لحسان ، وصدره :

لا بأسَ بالقوم من طول ومن عظمٍ   جسمُ البغال وأحلام العصافيرِ

وقولهم : إن الحرَّ حُرٌّ .

هو مثل قديم . قال الشاعر :

فقلتُ له تجنبْ كل شيء   يقال عليك إن الحرَّ حُرُّ

وقولهم : إذا عُيِّروا قالوا مقاديرُ قُدِّرَت .

هو صدر بيت وعجزه : وما العار إلاّ ما تجرُّ المقادرُ .

ولبعضهم فى ضد هذا المعنى :

أرى المُعافَى يَعذُلُ المُبْتَلَى   يا رَبِّ ذا العاذلَ لا يُبْتَلَى (١)

حتى يرى هل نافعٌ حِـذْقُه   مما به قدَّرتَ يا ذا العُلَى

وقولهم :

والظلم من شِيَمِ النفوس فإن تجد   ذا عِفّةٍ فلعـلةٍ لا يظلم

هو للمتنبى .

وقولهم : ومن لا يُكرِّم نفسَه لا يُكرَّمِ .

هو عجز بيت لزهير ، وصدره : ومن يغترب يحسب عدوًّا صديقَه .

وقولهم :

إذا كان الطباع طباع سوء   فليس بنافع أدبٌ الأديب

وإنما وقع : إذا كان الطباع طباع سوء   فليس بمصلح طَبْعًا أديبُ

وقبله : أكلت شُوَيْهتى وربَيْتَ عندى   فمَن أنباك أنّ أباك ذيبُ

ويروى : نشأتَ مع السخال وأنت طفلٌ   فمن أنباكَ أن أباك ذيبُ

ووقع فى بعض الروايات : أدبُ الأديبُ ، بالرفع ، ووجه هذه الرواية أنه حذف التنوين لالتقاء الساكنين ، وأصله فليس بنافع أدبٌ الأديبُ ، وأدبٌ مصدرٌ بمعنى تأديب ، والأديبُ فاعل به ، والتقدير فليس بنافع أن يؤدبَ الأديبُ .

وقد يجوز فى — أدب — النصبُ ، يريد أدبًا ، ونحذف التنوين أيضًا لالتقاء الساكنين ، ويكون تمييزًا ، ويكون الأديب اسم ليس ، وبنافع خبرها .

(١) معنى الشطر الأخير لا يستقيم مع البيت التالى ولعل النص (هل) مكان (لا) ؟

وقولهم : من أشبهْ أباه فما ظَلَمَ [1] .

بتسكين الهاء . والوجه من أشبهَ بفتح الهاء، وكذا رويناه فى الأمثال . وقد استعمله شاعر متقدم كما تنطق به العامة ، فقال :

أقول كما قد قال قبلىَ عـالم   بهن ومن أشْبَهْ أباه فما ظَلَمْ

وهو كعب بن زهير .

وقولهم :

ولو نعطى الخيارَ لما افترقنا   ولكن لا خيـار مع الليالى

وإنما وقع : لما برِحْنا . وله قصة . وذلك أن أبا بكر الزُّبَيدى لما أمر بالانتقال من الزهراء قال :

رأيتُ الدهر يلعبُ بالرجال   وينقُلُهم لحال بعد حال
ومن صَحِبَ الزمانَ يُلاقِ منه   عجائبَ لم تكن تجرى ببال
حللنا قاطنين هنا زمانا   فآل بنا الزمان إلى انتقال
ولو نُعطى الخيار لما برحنا   ولكن لا خيار مع الليالى

وقولهم : ولا يردُّ عليك الفائتَ الحزَنُ .

هو عجز بيت للمتنبى ، وصدره : فما يدومُ سرورٌ ما سُرِرْتَ به .

وقولهم : تجرى الرياحُ بما لا تشتهى السفُنُ .

هو عجز بيت للمتنبى أيضاً ، وصدره :

* ما كل ما يتمنّى المرءُ يدركُهُ *

وقولهم : إنّ السفينة لا تجرى على يَبَسِ .

هو عجز بيت لأبى العتاهية ، وصدره : ترجو النجاةَ ولم تسلك طريقتها

وقولهم :

إذا لم يكن فيكنّ ظلٌّ ولا جَنًى   فأبعدكنّ اللهُ من شَجَرات

هو لجَعْشَنَة البَكّاء [2] ، وكان حِيفَ عليه فى خَرْص نخل فقال :

(١) ورد المثل فى فصل المقال ص ١٥٨ .

(٢) فى نسخة ٩٩ — جعشمة . وانظر سمط اللآلى ص ٨٣٤ .

إذا كان هذا الخَرْص فيكن دائبا   فأخبِثْ بما مُلِّكتُ من نَخَلات
إذا لم يكن فيكن ظل ولا جنى   . . . البيت

وقولهم : مَن كفَى الناسَ شرّهُ   كان فى الجُـود حـاتِما

وإنما وقع :

عَدِّنا فى زماننـا   عن حديث المكارم
من كفَى الناسَ شرَّه   فهو فى جُود حاتم

الشعر لأبى إسحاق الصابىَ .

وقولهم : بَدَّل أعورُ .

هو من قول نَهار بن تَوْسِعَة [1] ، وكان هجا قُتَيبة بن مُسلم لما وَلِى مكان يزيدَ بن المُهلب فقال :

أقُتَيبَ قد قُلنا غداةَ وَليتنا   بَدَلٌ لعمرُكَ من يَزيد أعورُ

وقيل إنه لابن هَمام السَّلُولى :

وقولهم : إذا الله سَنَّى عَقْدَ أمرٍ تيَسّرا .

هو عجز بيت وصدره : فلا تَيْأسا واستَغْوِرا الله إنه .

وقوله استغوروا الله أى سَلاهُ الغيرةَ وهى الميِرَةُ .

وقولهم : الغَلاءُ جَلاّبٌ .

وإنما وقع : مع الغَيْر الغِيار . كذا تقوله العرب . والغَيْر التَّغْيير والغيار مصدر غارهم يَغيرهم إذا مارهم . والمعنى أن تغيير الحال بزيادة الأسعار تدعو إلى الامتيار .

وقولهم : إن السلامةِ منها تَرْكُ ما فيها .

هو عجز بيت صدره : والنفس تَكلَفُ بالدنيا وقد عَلِمتْ

وأنّ مفتوحة ، وهم ينطقون بها مكسورة ، وقبله :

أموالنـا لذوى الميراثِ نجمعها   ودورُنا لخرابِ الدهر نبنيها

(١) فى نسخة ٩٩ — نوسعة . والصواب بالتاء . انظر سمط اللآلى ص ٨١٧ .

وقولهم : يُسجد للقِرْد فى دولته .

مأخوذ من قول الشاعر :

فكم مِن كريم ضعضعَ الدهرُ حاله   وكم من لئيم أصبح اليوم صاعدا
وقد قال فى الأمثال فى الناس عالم   بتجربة أدّى النصيحة جاهدا
إذا دولةٌ للقرد جاءت فكن له   وذلك من حُسن المداراة ساجدا
بذاك تداريه ويوشكُ بَعدها   تراه إلى تُبّانه(1) الرث عائدا

فقوله : وقد قال فى الناس عالم . العالم هو طاوُس ، وكان يقول اسجد للقرد فى زمانه .

وقولهم : البلاء مُوكّلٌ بالمنطق .

وإنما وقع : إن البلاء موكل بالمنطق . وهو عجز بيت وصدره :

احفظ لسانك لا يزلّ فتبتلى   إن البلاء . . . البيت

وقولهم :

الله أخّر مُدّتى فتأخرت   حتى رأيتُ من الزمان عجائبا

هو لبكّارة الهلالية وقبله :

قد كنت أطمعُ أن أموت ولا أرى   فوق المنابر من أميّة خاطبا

الله أخر مدتى . . . البيت . وبعده :

فى كل يوم لا يزال خطيبهم   بينَ الجميع لآل أحمد عائبا

وقولهم : تبدلتُ بعد الخيْزُران جريداً .

إنما وقع : تبدلتُ بعد الخيزران جريدةً   وبعد ثياب الخزّ أحلام نائم

وله قصة مشهورة .

وقولهم : عُذره أشدُّ مِن ذَنْبه .

وإنما وقع : عذره أشدُّ من جُرْمه . وهو من أمثال العامة .

(1) فى نسخة ٤٧ – (لبانه) مكان (تبانه) .

وقولهم : لا طلعَ بعدى شمس ولا قمر .

هو مأخوذ من قول الشاعر :

إنما دنيايَ نفسى فإذا   تلِفت نفسى فلا عاشَ أحد
ليتَ أنّ الشمس بعدى غربت   ثم لم تطلع على أهلِ بلد

وقولهم : لم يُخل فلانٌ للصلح موضعا .

وإنما وقع فى الشعر :

وأعرضُ عن أشياءَ لو شئتُ قلتها   ولو قلتها لم نُبقِ للصلح موضعا

وقولهم : إن كنتُ أخطأتُ فما أخطأ القدر

هو عجز بيت وصدره : هى المقادير فلُمْنى أو فذَرْ .

وقولهم : يا ويحَ من يبكى له الشامتُ .

هو عجز بيت وصدره : بكى له الشامتُ من رحمةٍ . وقال العُتْبىّ فى هذا المعنى

وحسبك من حادثٍ بامرئ   ترى حاسديه له راحمينا

وقولهم : وما ظالم إلاّ سيُبْلَى بظالم .

هو عجز بيت ، وصدره : وما من يد إلاّ يدُ الله فوقها .

وقولهم : فزدنى من حديثك يا سَعْدُ .

هو عجز بيت وصدره :

وحدّثْتنى يا سعدُ عنها فزدتنى   جنونا فزدنى من حديثك يا سعدُ

وقولهم : فلما سمعَ فلانٌ الخبرَ قام له وقعد .

والصواب : قعد له وقامَ . وكذا وقع فى شعر كُتب به إلى عمر بن أبى ربيعة وهو :

أضحى قريضك بالهوى نمّاما   فاقصِدْ هُديت وكن له كتاما
واعلم بأن الخالَ حين ذكرته   قعدَ العدوّ به عليك وقاما

وقولهم : أنا أعلم بشمس بلدى .

وإنما وقع : أنا أعلم بشمس أرضى . وكذلك روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه .

وقولهم : حيلةُ من لا حيلةَ له الصبر .

هو مثل مشهور ، قاله أكثم بن صَيْفى ، وهو غير مُخلّص ، والصواب ، حيلة ما لا حيلة فيه الصبر . وكذا أصلحه بعض العلماء .

وقولهم : تزبّب وهو حِصرِم .

وإنما وقع المثل : حِصْرِمٌ تزبّبَ قَبلَ أوانه .

وقولهم فى بيت ابن شُهَيد :

أحَّختْ من عَضّتى فى نهدها ثم عضّتْ حُرَّ وجهى عَمَدا

ينشدونه أخخت بخائين معجمتين . والصواب أححت بحائين غير معجمتين ، لأن العرب لا تقول عند الحُرقة والوجع (أخْ) بخاء معجمة ، وإنما تقول أح بحاء غير معجمة . وقد بيّنا ذلك فيما تقدم .

وقولهم :

أعلمه الرماية كل يوم فلما اشتدّ ساعده رمانى

ينشدونه اشتد بالشين ، والصواب استدّ بالسين غير معجمة ، أى صار سديداً ، والرمى لا يوصف بالشدّة ، وإنما يوصف بالسداد ، وهو الإصابة . يقال رام مُسدّد ومسدّد وهذا البيت من أبيات لمَعْن بن أوس ، قالها فى ابن أخت له يقال له حَبيب .

ملحق ثان

نص أمثال ابن عاصم من كتابه

« حدائق الأزاهر »

هذا الكتاب كما أشرنا سابقاً ، نشر فى مدينة فاس ، طبع حجر ، فى القرن الماضى دون تاريخ . وتضمن القسم الخاص بالأمثال التى نعيد نشرها اليوم . وقد أسقط ناشر طبعة فاس أمثال حرف العين من النص ، معتذراً بخلو أحد الأصلين منها ، وبفساد الأصل الثانى ، كما سقطت منه سهواً أو تعمداً بعض الأمثال فى الحروف الأخرى . وفضلا عن صعوبة قراءة النص المطبوع لأنه بخط حديث معقد غير واضح فإن فيه من التصحيف والتحريف ما تخفى به معانى كثير من الأمثال .

وقد جمعنا كل ما وجدناه من مخطوطات الكتاب وهى خمس ، وراجعناها على المطبوع وأثبتنا خلافات الأصول ، واتضحت لنا معانى كثير من الأمثال التى كانت غامضة بفضل هذه المراجعة . وهذه هى مخطوطات القاهرة (رمزها ق) وباريس (رمزها ب) ومدريد (رمزها مد) والإسكوريال (رمزها س) والمتحف البريطانى بلندن (رمزها ل) .

وقد رجعنا إلى ما وصلت إليه يدنا من مجموعات الأمثال المغربية والجزائرية الحديثة نستشيرها لنستكشف منها ما يوضح المعنى . واعتمدنا فى المقام الأول على كتاب محمد بن شنب (أمثال عربية من الجزائر والمغرب) المطبوع فى باريس ١٩٠٥ فى ٣ مجلدات . ثم كتاب إدورد وسترمارك عن الأمثال المغربية المطبوع فى لندن سنة ١٩٣٠ . ولكن هذه الأمثال الحديثة لم تحل المشكلات التى اعترضتنا إلاّ على نطاق ضيق . ولعل المجموعة الصغيرة التى امتلكها العالم الأستاذ خير الدين الزركلى على صغرها كانت أفيد منها ، لأنها كراسة مخطوطة كتبت منذ أكثر

من قرن على الأقل حسبما يتضح من خطها وورقها . واجتمعت أمثالها من المنطقة الشمالية فى المغرب ، أى من أقرب المناطق إلى إسبانيا .

والمشكلة الكبرى هى معرفة دلالات الألفاظ فى أمثال ابن عاصم وقد استفدنا فائدة جليلة من المعجم الذى كتبه القسيس المسيحى بيدرو دى القالا والذى رسم كلماته العربية فى حروف لاتينية . وهو معجم كتب بعض سقوط غرناطة بسنوات قليلة . وهو إسبانى عربى . كما أفدنا من المعجم اللاتينى العربى الذى جمعه إسبانى مجهول فى القرن الثالث عشر الميلادى والذى نشره سكاباريللى فى روما سنة ١٨٧١ وكان ديوان ابن قزمان ذا فائدة كبيرة فى تصحيح وفهم نص ابن عاصم وقد استغل المستشرق الهولندى دوزى هذين المعجمين أروع استغلال فى تكملته للمعجمات العربية .

وفضلا عن ذلك فإننا لم ندخر جهداً فى تقييد ما كان يمكن أن نستفيد منه من ألفاظ وردت فى المخطوطات الأندلسية ، ولم نأل جهداً فى سؤال العلماء من أهل المغرب عن معانى ألفاظ تستخدم لديهم .

ولا ندعى بعد هذا كله أننا قد عرفنا كل هذه الأمثال معرفة حقة . فلا زال بعضها يخفى علينا . ونحن إذ نضع هذه الأمثال مرة ثانية بين أيدى العلماء مراجعة على الأصول المختلفة مع شرح لبعض ألفاظها المشكلة نرجو أن نكون قد أسهمنا بنصيب فى تيسير هذا النص وتقريبه .

الحديقة الخامسة فى أمثال العامة وحكمها

وفيها باب واحد مرتب على حروف المعجم

فمن ذلك حرف الألف وفيه فصول

الفصل الأول

١ — أشهر من الرَّيحان فى دار العُرس .

أخذه الشاعر فقال :

فضلُه بينَ الورى مُشتهِرٌ ‌ ‌ ‌ ‌ شهرةَ الريحانِ فى دار العُرُس

٢ — أسخف من (عبُّو) الفحَّام الذى يزيَّن الفَحَم بالوَرْد .

٣ — أذل من قِط (ابن احمد) الذى يَغْرم الجِزْيَه للفِرين (— للفيران) .

٤ — أضدّ من أقرَع .

٥ — أثقل من غَريم .

٦ — أسلط من مُجْذَم .

٧ — أرقّ من دين طُبِينَه .

٨ — أقدم من إبليسْ .

٩ — أكسى من بَصاله .

١٠ — أكسى من جُمَّاره .

١١ — أعز من مُختار فى قرَيَّة يقُلْ قُومْ من أىْ يجلِس الكلب .

---

(٢) س : عقو — مد : عبوا .

(٣) س : بنى أحمد . ب : للفيران

(٦) س : مجرم — ب : مجذوم — ق : مجدم — رسم هذا اللفظ (مجذام) بضم الميم فى Voc ص ١٧٨ .

(٧) شكلت فى مد : طبينه . بفتح الطاء ونقطة النون ساقطة فى . س — والضبط عن ب .

(٩) س : اكيس . ب : بصله .

(١٠) س : جعارة .

(١١) س : . . . نقل قدم . . . محبس — ويبدو أن المختار هو الحاكم .

١٢ ـ أزْلَط من فَرّ الجامع .

١٣ ـ أرقّ من دين يهودى .

١٤ ـ أعجز من الضُرَيْس الذى يخْرا فعُشّ .

١٥ ـ أضيع من قنديل مع الشَمْس .

١٦ ـ أسخف من قطاطُ الذى يحرز الغنم بالبطين .

١٧ ـ أغزر من جحيم .

١٨ ـ أغرش من ثعلب .

قال الشاعر :

كلهم أروغ من ثعلب ـــــ ما أشبه الليلة بالبارحة

١٩ ـ أحوج من انْقَر لعَيْنُ .

٢٠ ـ أحوج من مَبْطول لمدّ ساقُ .

٢١ ـ أخفَ من بَقّ فشَقّ .

٢٢ ـ أقل عقل من خيّاط المىّ .

٢٣ ـ أشَط من عام الجُوع .

ينظر إلى قول الشاعر :

نبئت أن فتاة كنت أعشقها ـــــ عرقوبها مثل شهر الصوم فى الطول

٢٤ ـ أهيَن من البَوْل فالسَّرير .

---

(١٢) مد ، ب : فار – وأزلط أى أفقر – وردت ، فى Alc – وانظر دوزى .

(١٤) ق ، س ، مد : الطريس – س : أيخرا – الذى – لم ترد فى ق – والضريس اسم طائر ذكره الدميرى ج ٢ ص ١٠٠ وقال « ومن أمثال العامة السائرة : أكسل من الضريس لأنه يلقى رجيعه على أولاده » وانظر دوزى ج ٢ ص ٨ – وفعش أى (فى عشه) .

(١٦) المعنى غامض – لفظ البطين تطلق فى المغرب على الأيام الأولى من شهر إبريل من العام – انظر – وسترمارك ص ٣١٣ – والبطن فى Alc نعل من خشب – أما (يحرز) فتجىء بمعنى (يحرس) عند ابن قزمان – زجل ٦٧ . وقطاط علم فيما يبدو .

(١٨) فى نسخة (ل) : أروغ .

(١٩) ب ، ق : أنغر – والأنقر بمعنى الأعور – انظر دوزى ج ٢ ص ٧١١ نقلا عن Voc

(٢٠) المبطول فى استعمال المغاربة المشلول . (٢٢) رسمها فى ب : من خيا الماء .

(٢٣) أشط أى أطول – والشطاط الطول – كذا جاءت فى ابن قزمان .

فصل

٢٥ ـ إذا كان المحدّث أحمق يكون المستمع عاقل .

٢٦ ـ إذا رأيت لحية جارك تُنتف اجعل متاعَك فى الدبّاغ .

٢٦ أ ـ إذا حجّ جارك بع دارك وإذا حج مرتين بيع بالدين .

٢٧ ـ إذا رأيت الدجاج تبقّ عين الفَرّوج يسر السَلّ للبيض .

٢٨ ـ إذا بُليت بالسّعى اقصد الدّيار الكبار .

ينظر إلى قول الشاعر .

وإذا لم يكن من الذلّ بدٌ ـــــ فالقَ بالذلّ إن لقيتَ الكبارا

٢٩ ـ إذا وقعت البقرة اجتمعت السكاكين .

٣٠ ـ إذا وصلت لحاجتك لا تتكلّف .

٣١ ـ إذا كان القاضى خَصيمك لمن تشتكى .

قال الشاعر :

يئستُ من الإنصاف بينى وبينه ـــــ ومن لى بالإنصاف والخصم يحكمُ

٣٢ ـ إذا انطارب الزّمار طاب العُرْس .

٣٣ ـ إذا كنت مِيجمَ هَرّاس وإذا كنت وَتد انصُب راس .

٣٤ ـ إذا كنت قادر كن نعمَ القادر .

٣٥ ـ إذا فاتك الطعام قُلْ شبعت .

٣٦ ـ إذا بات الهم فات .

---

(٢٥) مد ، ب : يكن – والمثل مشهور – جاء فى وستر مارك رقم ٤١٥ .

(٢٦أ) ب : (بع) فى الموضعين .

(٢٧) ب ، مد : الدجاجة تنقب . وفى هامش س : تنقب

(٢٨) ب : ابتليت بالسعاية – والسعى والفعل منه يسعى عند المغاربة سؤال الناس الصدقة – وكذلك جاءت عند ابن قزمان .

(٣٢) ب : انطرب .

(٣٣) ب : هرس والميجم بمعنى المطرقة – انظر (ألفاظ مغربية) وهراس هى فعل الأمر أى حطم – والمعنى قم بدورك كما يجب . وجا فى وستر مارك رقم ٤٢٧ : إذا كنت مرزبه دق وإذا كنت وتد اصبر .

٣٧ — إذا اجتمعْ القمّارا يتناصفُ .

٣٨ — إذا عطب الفيل فعظامُ راس ميل .

٣٩ — إذا أصبت الزيادَ ابشر بالنُّقصان .

٤٠ — إذا أراد الله يعطيك دارك يدلّ .

٤١ — إذا غاب الوجه آش للقفا من حُرمه .

٤٢ — إذا لم ينفعك الباز انتف ريشُ .

وهذا كقول الشاعر :

إن لم يكن رُشد الفتى نافعًا　　　فغيــه أحسن من رشــده

٤٣ — إذا رأيت احدب يُصلب زيد شدّا .

٤٤ — إذا جئت تـقْلى سوف تـدْرى .

ينظر إلى قول الشاعر وهو أبو فراس الحمدانى .

سيذكرنى قومى إذا جدّ جدّهم　　　وفى الليلة الظلماء يفتقدالبدرُ

٤٥ — إذا بار الريح فالبنّيس يدخل .

٤٦ — إذا رأيت حمارك يمشى لا تزيد منخص .

٤٧ — إذا فاق العليل اشتهى خـبْط الطبيب .

٤٨ — إذا رأيت حـنـَش يلمع ادرى أن آخر بلع .

---

(٣٧) ق ، مد : اجتمعت القمار .

(٣٨) مد : رسميل — س : راس المال — والمثل فى مجموعة الزركلى .

(٣٩) مد : الزيادا — ب : الزيادة .

(٤١) فى مد لفظ (من) ساقط .

(٤٢) الزيادة من مد .

(٤٤) مد : جت ، فى الأسبانية Al freir de los huevos lo verà . وردت على لسان سانشو فى دون كيخوته وتدور حولها قصة أوردها Rodriguez فى هامش نشرته ج ٣ ص ٣١١ .

(٤٥) ب : فى البنيس — ورد هذا اللفظ فى Voc ص ٦٢٠ بمعنى آنية (Vas) وجعلها مرادفة للدن والقمقوم والقارورة — ومعنى المثل غامض .

(٤٦) ب : منخس .

(٤٨) مد : احنش — ب : ادر بأن .

٤٩ — إذا عُـدِم الصوف يُجزّ الكِلاب .

ينظر إلى قول الشاعر :

خلتِ الديارُ فسدتُ غير مسود　　　ومن الشقاء تفردى بالسؤدد

٥٠ — إذا أكلت الخنزير كولُ سمين .

٥١ — إذا غـلا القمح أشْ لو حُصّاله .

٥٢ — إذا أصيب القمح أهرق الشعير .

٥٣ — إذا كنت فُضولى كن فى جيهة المـخْزن .

٥٤ — إذا كان السّخا من الشامل لا يسبقك به أحد .

٥٥ — إذا كثر همك ارقد لُ .

٥٦ — إذا حبك القمر لا تبالى بالنجوم .

٥٧ — إذا كن معك جار لطيف ادّعى إلى الله أن لا يزول .

وهذا كقول الشاعر :

كنت أشكو من التباعد يومًا　　　صرت أبكى من التفرق دهرى

٥٨ — إذا دخلت بلد خـُذْ من سـَير أهلُ .

وهذا كقول الشاعر :

وكن أكيس الكيسى إذا كنت فيهم
وإن كنت فى الحمقى فكن أنت أحمقا

٥٩ — إذا تـُرِى الأكل اقرَب وإذا تُرِى المـَقْرع اهرَب .

---

(٤٩) ق ، س : الكلابا .

(٥٠) مد : كل — ب : كله سمينا .

(٥٣) ب : جهة — والمخزن يراد به الحكومة — وكذا هى فى المغرب اليوم .

(٥٤) مد : كن بدل كان .

(٥٥) ع : لو .

(٥٧) مد : ادعى لله . . . أبكى بدل أشكو — ب : كان . . جاران أدع الله .

(٥٨) س : فخذ — أى اسلك مسلكهم .

(٥٩) ضبط لفظ (المقرع) بكسر الميم فى Voc وفى Alc — انظر دوزى ج ٢ ص ٣٣٣ . والضبط عن (ق) .

٦٠ – إذا كان الطريق آمن لاعاَيْك من بُعدُ .

٦١ – إذا جى الرزق يجى بيدُول َ .

٦٢ – إذا اشتريت افتكر فى يوم ان تبيع .

٦٣ – إذا كثر الطير خرى بعضُ لبعض .

٦٤ – إذا طارت لا تقلَّه َ أُش .

فصل

٦٥ – آش تعمل الكيس َ فالبيت الفارغ .

وهذا كقول الشاعر .

لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن أنادى

٦٦ – آش يعمل العـقرب بين الجـَراد .

وهذا كقول الشاعر :

تكاثرت الظباء على خداش فلا يدرى خداش ما يصيد

٦٧ – آش تَجِى عـَزيزَ مِن القاضى .

٦٨ – آش ما يصيب الغـَيـَّار يحمل للدار .

٦٩ – أشْحـَلْ تاكل صايم تصبح .

٧٠ – أشحل تـَدْرى أكثر يخصـَّك .

وهذا كقول الشاعر وهو حازم

أم هل درى عارفُ وجدى أنَّ ما لم يدره أكثر مما قد درى

---

(٦٢) مد : افكر – ب : فكر فى يوم تبيع .

(٦٣) رسمها فى مد : خرى بتشديد الراء .

(٦٤) س : تقلها – ب تقل لها – أش هى هش فى مصر ، أى زجر للطائر كى يطير – والقصد أن لا معنى لحض من ليس فى حاجة لأن يحض .

(٦٥) ب : الكياسة .

(٦٦) فى الأصول : خداش – والشائع فى البيت على الألسن خراش .

(٦٧) ربما كانت (عزيزة) علماً على امرأة .

(٦٩) ب ، مد : تكل .

٧١ – آشَّ شىء ان لا يُدرى قال شىء ان لا يُنوى .

٧٢ – آش أسْود إذا أقل سيدى أحْمد .

٧٣ – آش دخـَّل ضرْطَ لمَنْجل .

٧٤ – آش ادخل بسم الله فى خـُبزنا .

٧٥ – اش ادْخل أست لقلب قال العروق متـَّصِل َ .

٧٦ – آش بين قر قجَّ وبطيخَ قال مبيت ليل َ .

٧٧ – آش شيى أسْرع من البرق قال يـَد فـَقـِى إذا اقل خـُذْ .

٧٨ – آش كـَلْنا حتى نشرب عليه .

٧٩ – آش بُرطل واش مراقُ وشَّ لزْم َ فى ساقُ .

٨٠ – آشَّ مـَا كتبت انت قريت انى .

٨١ – آش بين الأحمق والعاقل قال كشف عـَوْرةُ .

٨٢ – آش يـُرادْ طـَس ْ يبزق فيه الدَّم .

وهذا كقول الشاعر وهو أبو فراس .

ولا أنا راض إن كـَثُرْن َ مكاسبى

إذا لم تكن بالعزَّ تلك المـكاسبُ

٨٣ – اش لـُو الشـَّابع من الجايع .

---

(٧٢) س : قال . مد : سيد .

(٧٣) مد : ادخل – وقد جاء المثل فى الميدانى مشروحاً ج ١ ص ٥٩ ونصه : إيش فى الضرطة من هلاك المنجل .

(٧٤) س : دخل – فى تونس إلى اليوم (آش جاب باسم الله فى عشانا) .

(٧٦) س : ترنج لم أجد لفظ قرقج فى مكان – وواضح أن المراد بها البطيخة الصغيرة – والبطيخة عند المغاربة هى الشمامة فى مصر .

(٧٨) ب ، مد : أكلنا .

(٧٩) ب : برطال . . . مرق . . . واش – س : فساق انظر (ألفاظ مغربية) مادة برطال وهو طائر – ولفظ لزم جاء فى Alc بمعنى bizma أى ضمادة .

(٨٠) رسمها فى س : اش ما كسبت انت قرينتى – أنى هى أنا .

(٨١) س : الحمق .

(٨٢) س : طاس – كأن المعنى ، ما قيمة طست . . . ؟

٨٤ — آش ينفع الضراط عند الموت .

٨٥ — آش يوصّل غربتى لأهلى .

قال الشاعر :

فى الشرق أحبتى وفى الغرب أنا .

٨٦ — آش السّخينة من يـَد سلوه .

٨٧ — آش ما فى القـُديْرَ المـُغيْرفَ تـْخـَرَجُ .

٨٨ — آش ما وفـّر العـَنزى فى دار الدباغ يخلـّيه .

فصل

٨٩ — آش يقوم حيط من حيط إلـّى فى عماره .

٩٠ — آش بنا ألف إلـّى الذى يجى وراه

٩١ — آش المـُدّ قدّ القِداح .

٩٢ — آش للباز إلـّى ما حاز .

٩٣ — آش ينوح إلـّى مقروح .

٩٤ — آش فى البقـَيـْر ما تشرب العجيْلا .

٩٥ — آش طا من ظا .

وهذا كقول أبى فراس .

ولا الفضة البيضاء والتبر واحد نفوعان للمكدى وبينهما صَرْفُ

---

(٨٥) س : وصل .

(٨٦) س ، مد : سلوة — والسخينة بمعنى الحساء جاءت فى Voc ص ٥٤٥ — ولعل (سلوه) علم على امرأة .

(٨٧) ب ، مد : فالقدير — ب : المغرفة تخرجوا .

(٨٩) لفظ عمارة فى A c بمعنى الأرض المحروثة قبل البذر barvecho — ؟

(٩٠) مد : اللى — لعل المعنى أن الألف بغير الأرقام التى تليه لا يؤلف الأعداد .

(٩١) ب : القدح — والمد مكيال .

(٩٢) س : الا .

(٩٤) مد : البقيرا — وهو تصغير بقره .

(٩٥) س : طا من طا . ق : اطا من طا .

٩٦ — آش للرّاس انقى من المـُس .

٩٧ — آش تربىّ الكشفا ولد أحد .

٩٨ — آش تعلـّم اليتيم البـُكا .

قال الشاعر :

ولا تصفنّ الحربَ عندى فإنها طعامى مذ بعت الصّبا وشرابى

٩٩ — آش اعمل الصـّور إلـّى لابناء الحلال .

١٠٠ — آش تسع العفا فى راس كل احد (؟) .

١٠١ — آش يـَنطب الحمق إلـّى بالغدران .

١٠٢ — آش يجى كـَيـْس إلا من مشعوف .

١٠٣ — آش يرى لاحـْدَب حدبةُ إلـّى متا غيْرُ .

١٠٤ — آش عليه البغل من ركض أمّ .

١٠٥ — آش يخرج قنديل لريح .

١٠٦ — آش يكل سبع لسَبْع إلـّى فى عام سَوْ .

١٠٧ — آش يقول الحق إلـّى الصبى أو أحمق .

١٠٨ — آش تشبه ضرط بجـَرْ قبّ .

---

(٩٦) : أى الموسى .

(٩٩) ب ، مد : عمل — والصور هو السور .

(١٠٠) ع : اتسع العافى فى . . . س : الحفافى فى . مد : العى ب : العافية .

(١٠١) س : الأحمق — ولعل الغدران مصدر غدر بمعنى خدع أى لا يفلح مع الأحمق إلا المخادع وفى Voc الغدران بمعنى الشالل — انظر دوزى ج٢ ص ٥٢

(١٠٢) المشعوف هو المتعجل والمعنى فيما أظن : لا يجىء الإتقان من المتعجل .

(١٠٣) مد ، ع : متاع غير — ب : حدبته .

(١٠٤) ب : إلا من . . .

(١٠٥) س : للريح .

(١٠٦) سقطت من ق ، س لفظ سبع .

(١٠٧) س : قال . . صبى — ب : صبى .

(١٠٨) لم أجد لفظ جرقب فى نص أندلسى ، وجاءت كلمة قراقب فى النصوص المغربية الحديثة بمعنى (الصاجات) Castagnettes من الحديد يستخدمها الراقصون من السود — انظر دوزى ج ٢ ص ٣٣٥ فلعلها هى .

١٠٩ — آش الحبَل طعام القطاطيس .

١١٠ — آش يضرب السارق على سرقتُ إلّى على قلّت دريّةُ .

١١١ — آش ينبح الكلب إلا قدّام دار .

١١٢ — آش ينبع الحلقين بالراطل .

١١٣ — آش يصطاد باز قُدّام عُقاب .

١١٤ — آش يهرّب قط من مطباخ .

وهذا كقول جرير :

لقد أصبحت عرس الفرزدق ناشزا
ولو رضيت رمح استه لاستقـرت

١١٥ — آش يلُم الشيء إلاّ من لا يقدر عليه .

١١٦ — آش يمشّي مركب فى البر .

١١٧ — آش تبقى الحُمّ دون مبطول .

١١٨ — آش يبكى اللى على ما يخلّى .

١١٩ — آش خلَف ؟ كما تعرف .

١٢٠ — آش يسع فالقلب نفمى .

وهذا كقول الشاعر :

وهل يُجمع السيفانِ ويحكَ فى غُمد

---

(١٠٩) ب ، س : القطاطس — وهى جمع قط (دوزى) .

(١١٠) س : السرق — ق ، مد : ذرية — أى درايته .

(١١١) مد : اللى قدم .

(١١٢) ب : بالرطل لعلها لفظ حلقان جمع حلق وكأنه يريد أن حلقان الذهب لا تباع بالأرطال بل توزن بالمثاقيل والقراريط .

(١١٣) مد : قدم .

(١١٤) ب ، مد : مطبخ .

(١١٥) مد : اللى — ب : يلوم .

(١١٦) ب ، مد : فالبر .

(١١٧) ب : الحمى — ولعل المراد : هل توجد حمى بغير مريض .

(١١٨) يخلى بمعنى يفقد .

(١٢٠) ق ، س : يسعى ونفسى هى نفسين .

١٢١ — آش تخرج شوكَ بقُطن .

١٢٢ — آش يسمع القاضى من ساكت .

١٢٣ — آش تغلى قدر فى نفسى .

١٢٤ — آش الجرّاز بكبر اللُّقَم .

وهذا كقول ابن عمار :

عيرّتمونى بالنحـــول وإنما
شرف المهند أن ترقّ شفاره

١٢٥ — آش كل مدوّر كعك

وينظر هذا إلى قول الشاعر :

أكل امرىء تحسبين امـــرءا
ونار توقد بالليل نارا

١٢٦ — آش يكل الكعك إلّى من يد صُنّاع .

١٢٧ — آش تقع حجّة إلّى بى نفسى .

١٢٨ — آش ياكل الحرام إلاّ بالتفـق .

١٢٩ — آش يقول أحد عن قط خرّير .

١٣٠ — آش يقال الحق إلّى بشوَاىْ من باطل .

١٣١ — آش ينفض الجوز إلّى بالمقرع .

١٣٢ — آش قدر الحمار رجع للبرْدع .

١٣٣ — آش يدرى حمار اش زنجبيل .

---

(١٢١) ب : شوكه .

(١٢٢) ب : قاضى .

(١٢٣) مد : تغلى قدر بى نفسى .

(١٢٤) س : الحرار يكبر — والجراز معناها النهم فى Voc . أى أن صغر اللقمة لا تدل على فقدان الشهية .

(١٢٦) س : الصناع . ب : يوكل .

(١٢٧) س : فى — لعل المعنى (بين نفسين) .

(١٢٨) ب ، مد : يكل — لعل المراد الاتفاق بين شركاء .

(١٢٩) س : خرى — ب : يقل .

(١٣٠) ب : بشوى .

(١٣٣) ب : يدر .

١٣٤ — آش يقرن الخزّ لوبَر المعزْ .

١٣٥ — آش يصطاد الكلب إلا كاره .

١٣٦ — آش يحب الكلب إلا خانقُ .

١٣٧ — آش يلد الخنش إلاّ طويل .

١٣٨ — آش زلت الحوْلَ حتى ارت الدوْلَ .

١٣٩ — آش يقوم كفوها بجفوها .

١٤٠ — آش قطعت اذنيها إلّى أن تكون صيادَ .

فصـــل

١٤١ — أُش ، قال على الطيران اصبتى .

١٤٢ — أُش ، غيرك فالعش .

فصل

١٤٣ — الله يجعل آخرنا أحسن من أوّلنا .

١٤٤ — الله يخلطنا مع من هو أحسن منا .

١٤٥ — الله لا يورِ لنا نهاران نمداح .

١٤٦ — الله يعطينا رزق ويعطينا فاش نجعلوه .

فصل

١٤٧ — البَيَسَان فى الفدّان خير من اللَّطام فى الأندُرْ .

---

(١٣٥) فى ق : اش يصطاد الكلب إلا خانق — وذلك مكان المثلين .

(١٣٧) ب ، مد : الحيش .

(١٣٨) س : رات — والمعنى غير واضح .

(١٣٩) س : بجفرها — والمعنى غامض .

(١٤٠) الإشارة إلى كلاب الصيد .

(١٤١) أش اسم صوت لزجر الطائر .

(١٤٥) س : نهار سوان نمدح . ب يورى والمراد المدح فى سبيل التكفف وسؤال الناس.

(١٤٦) ب ، مد : فش .

(١٤٧) مد : فالفدين — ب : فالفدان . . فالأندر والأندر هو البيدر (انظر دوزى) واللطام أى العراك — والفدان الحقل .

١٤٨ — الغُرَيْبَل الجديد أربعين يوم يعلق .

١٤٩ — الناس فالغرق وهو يقول المردّوش للغرس .

١٥٠ — المفتح فى حزُتَّبِي والناس فى غرفتى .

١٥١ — الكَيَيْس فالسُوم وغير ذى سرْقَ .

١٥٢ — الحمار يدرى فى وجه من يضرط .

١٥٣ — الزَّلْط مالوا مروّة .

١٥٤ — الكلب الجويل اش يكُلْ من عظام دارُ .

١٥٥ — العَشْتَ الطيبَ من بحين تظهر .

١٥٦ — البويل فى السرير أقوا صوْل .

١٥٧ — البيِّت فَيِّت .

١٥٨ — الجبال لها عينين والحيطان لها أذنىْ .

١٥٩ — الشىء كثير والشاكلَ قليلة .

١٦٠ — الفقيه الدكالى إعمال بقوْلى ولا تعمل بأعمالى .

١٦١ — اللّوْز ببيع البرذون .

١٦٢ — الناس مع الناس والهريْوَ مع الفاس .

---

(١٤٨) س : الغربيل . . . يوماً — ب : الغربال .

(١٤٩) ع : الغرف و س غير منقوطة والمرددوش نبات — انظر دوزى ج ٢ ص ٥٨٠ .

(١٥٠) ع : مزتى . س : حرتى — ب : المفتاح .

(١٥١) أى الكياسة والاجتهاد فى المساومة فى التجارة .

(١٥٣) مد : ماتوا — س : الربط قالوا مرواة — والزلط الفقير .

(١٥٤) س : ياكل . . . الدار — ب : الجوال .

(١٥٥) مد : العشب — ب : العيش . المثل فى مجموعة الزركلى : العشى المليح من بكر كتبان . فالعشت هى (العشاء) وربما كانت بحين تصحيف بكير .

(١٥٦) س : طول — ب : البوال فالسرير .

(١٥٧) س : ميت .

(١٥٨) س : عينى .

(١٥٩) مد : الشاكلة — والشاكل أى الشىء الجيد — كذا جاء عند ابن قزمان .

(١٦٠) مد : ولا نعمال بعمالى .

(١٦١) س : يبيع . ب : اللون .

(١٦٢) ع : الهراو — مد : الهريوا — ب : الهراوة .

١٦٣ — الدراهم تجلب الدرهم .

١٦٤ — الهروب فى وقتُ زُغْلا .

١٦٥ — البيضْ الشُّقّر كيف السود النُّقّر .

١٦٦ — المريب يقول خذونى .

قال إبراهم بن سهل اليهودى :

هيهات لا تخفى علامات الهوى ‫ ‬ كان المريب بأن يقول خذونى

١٦٧ — الزمر فالأصابع .

١٦٨ — السلف مردود وصاحبُ مشكور .

١٦٩ — الكُركُر والعيش المُرّ .

١٧٠ — البالغ لا تُوصّيه .

١٧١ — السبع أى يوى اش يذى .

١٧٢ — الجلوس بلا شغل يحمّق .

١٧٣ — الحديد فى يد الأحمق يمتد .

١٧٤ — التجارَ مضمونة ، اكن اش تربح تخمر .

١٧٥ — الكبار ولو كن حصارم .

وينظر هذا إلى قول المتنى :

التاركين من الأشياء أهونهـــا ‫ ‬ والراكبين من الأشياء ما صَعُبا

---

(١٦٣) س : الدرهم فى الموضعين .

(١٦٤) س : المعروف فى وقت أخلا — ق : زخلا — ومعنى زغله أى رجولة وشجاعة وهكذا جاءت فى ابن قزمان .

(١٦٥) الضبط عن (مد) وفيها (أسود) بدلا من (السود) .

(١٦٦) البيت وتقدمته ساقطان فى (س) .

(١٦٧) مد ، س : فى .

(١٦٩) لفظ (المر) سقط فى (مد) — ولفظ الكركر يطلق فى بعض بلاد المغرب العربى على كومة من الأحجار لها شأن فى السحر (مارسية — نصوص من طنجة ص ٤٤٩ ، فهل هنالك صلة بين الأمرين ؟

(١٧٠) س ، ق : لا ترضيه .

(١٧١) مد يزى — س : السبع أى يوذى اش يوذى ب : يدى .

(١٧٥) ب : . . كان حصرم .

١٧٦ — الغازى والفار لا تعلمهم الدار .

١٧٧ — الظن اللطيف لا تفارقُ .

١٧٨ — السياط للسيف سلامه .

١٧٩ — الضراط مع الأصمّ نُزَيْهَه .

١٨٠ — الفرن انبنى قبل الجامع .

١٨١ — الضرب يعلّم الرقص .

قال ابن الجهم :

ولكن إحسان الخليفة جعفـــر ‫ ‬ دعانى إلى ما قلت فيه من الشعر

١٨٢ — المطيّر فى بَيْض يعثر .

١٨٣ — الكل ذلك الرجل .

قال الشاعر :

ولا تحسبَنْ هنـــدا لها الغدر وحـــدها ‫ ‬ سجيـــة نفس كل غانية هنـــدُ

١٨٤ — الجالس على الغدير عوّام .

١٨٥ — الرهن بيد القصّار .

١٨٦ — الحك أوكد من الفلى .

١٨٧ — الغرض من العرض والزريعَ وَحْدَ .

قال أبو الأسود :

فإلا يَكُنْها أو تكنهُ فإنـــه ‫ ‬ أخوها غذته أمه بلبانهـــا

---

(١٧٧) ظاء (الظن) غير منقوطة فى ق ، س .

(١٧٩) مد : الضرط — ب : نزاهه .

(١٨٠) ب : ابتنى .

(١٨٢) ق . يعتر : — ع : المطيار .

(١٨٣) فى الأصول : (القدر) بدل (الغدر) .

(١٨٥) س : الدهن — والقصار هو من يصبغ الثياب ، فليس فى حاجة إلى رهن شىء آخر .

(١٨٧) س : القرض . . . واحد — ب : والزريعة واحدة .

١٨٨ ـ الطرق الكبار وإن طالت والعزْبات وإن بارت .

١٨٩ ـ اللفيتة الرملى من فُسَيْوَه تقلى .

١٩٠ ـ القسّام الردّى من روحُ يبتدى .

١٩١ ـ الأقربون أولى بالمعروف .

١٩٢ ـ الجيد فى قاع السّل يبقى .

١٩٣ ـ الدخول فالمروّ هين والخروج منها صاعب .

١٩٤ ـ الدوْرَ والتحليق على الدقيق .

١٩٥ ـ المقتول مننا والدّىّ علينا .

١٩٦ ـ العوَينيت الذى تيدَك من بعيد تضحلك لك .

وهذا كقول الشاعر :

أصادق قلب المرء من قبل جسمه وأعرفها فى لحظة والتكلم

١٩٧ ـ الهدىّ مقبولَ ولو كينت فُولَ .

١٩٨ ـ الطلى من أول شى ما هو شى .

١٩٩ ـ القطيع لى نصرا إذا كن قطع بأخرى .

٢٠٠ ـ الجواجل فالمحفل عربذ .

---

(١٨٨) العزبات أى العذارى من النساء الشابات – كذا فى Voc و Alc – انظر دوزى .

(١٨٩) كلمة (تقلى) ساقطة من س ، ق – واللفيتة تصغير اللفت .

(١٩٠) ناقص فى س ، ق – ب : يبدى .

(١٩١) لا يوجد إلا فى (ع) .

(١٩٢) ب : الرأى الجيد . . . . – والسل هى السلة .

(١٩٣) رواية ع : الدخول بالمدرجين والخروج منها ما صعب – ب : صعب .

(١٩٥) ب ، س : منا – مد ، ب : الدية .

(١٩٦) س : العوين الذى تودك . فى هامش (ق) بخط آخر (تريدك) – ب : العوينات التى تريدك .

(١٩٧) ب : الهدية مقبولة وإن كانت فوله

(١٩٩) ب : كان .

(٢٠٠) مد : فالمحل عريز – ب : فالمحل – وفعل جوجل فى Voc وعند ابن قزمان (زجل ٧٩) معناه أن يسر اثنان الحديث – والعربذة سوء الخلق – ولعل المعنى أنه ليس من الأدب أن يتسار اثنان فى مجلس حافل .

٢٠١ ـ المناكى تولد التنصر .

٢٠٢ ـ الشى فالزيد نقص منّ .

٢٠٣ ـ العله فالغُذ لّه لا تُرى ولا تدوى .

٢٠٤ ـ الفول إذا نوّر شهر يدوّر .

فصل

٢٠٥ ـ أرّى الجُبْن وام يرى القط .

٢٠٦ ـ انبُتْ اكمَيْمَن حتى يزرعك سُليمن .

٢٠٧ ـ انصف الناس وشاركهم فى أموالهم .

٢٠٨ ـ اقسم البحر يرجع سوَاقى .

٢٠٩ ـ اربط اصبعك صحيح صحيح تجاد .

٢١٠ ـ أورِ لى حق وكولُ .

٢١١ ـ انطح موسى يقع عيمى .

٢١٢ ـ أما قيّمت اليوم ولولا ما دخل الليل كنّخُذ واحد أو اثنى .

٢١٣ ـ أحول بوقيع يجى منُ أعمى .

٢١٤ ـ اسأل العليل ولا تسأل الطبيب .

٢١٥ ـ أعط الكبش لمن يهنك الكرش .

---

(٢٠١) مد : المنيكى توكد التنطر – ق : المنيكى تو التنصر – فهل المعنى أن الأذى يدعو للكفر

(٢٠٢) ق : الشىء ما لذبد . .

(٢٠٣) ب ، س : تروى – وأظنها تصغير (الغدة) بإضافة اللام المشددة عن الإسبانية .

(٢٠٤) ب ، مد : شهرى (= شهرين) .

(٢٠٥) أرى أى هات أو قرب ، جاءت مراراً بهذا المعنى فى ديوان ابن قزمان – وام أى سريعاً تشبه المصرية أوام .

(٢٠٦) ب : كيمن – وهو تصغير الكمون .

(٢٠٧) ب ، مد : فأموالهم .

(٢٠٨) السواقى هى الجداول .

(٢٠٩) س ، ب : صبعك – ب : تجده .

(٢١٠) مد : وكل – ب : أورى لى . . وكل .

(٢١٢) ق : قيمة .

(٢١٤) ب : سل – والعصير هو زمن جمع ثمار الزيتون أو العنب .

٢١٦ ـ آخرْ العصير سلّ .

٢١٧ ـ آخر الصيف مَدْ يرى .

٢١٨ ـ احتكت الحمارَ فالزيتونه جى منها أهل وختونَه .

٢١٩ ـ اذكر الكلبَ يسّر المقرع .

٢٢٠ ـ اذكر الحبيب يسر الزبيب .

٢٢١ ـ اعمل خير وارقد فالطريق .

٢٢٢ ـ أمّنا تغزّى ولدنا يجى بالأخبار .

٢٢٣ ـ أضحك للصّبى يكشف لك أستُ .

٢٢٤ ـ إخوْ من شىّ زيادَ فالأعْدَى .

قال أبو فراس :

فأقصاهم أقصاهم من إساءتى ... وأقربهم مما كرهتُ الأقارب

٢٢٥ ـ اخدم باطل ولا تجلس عاطل .

٢٢٦ ـ اسمُ علىّ وهُ اش يغطى رِجْلَىّ .

٢٢٧ ـ إما نموت بالعطش وإما نمشوا فالسيل .

وهذا كقول أبى فراس :

ونحن أناس لاتوسط عنـدنا ... لنا الصدر دون العالمين أو القبر

٢٢٨ ـ أسير الصلح اش لو فدْىَ .

٢٢٩ ـ أعمش يلعب غبّارا .

---

(٢١٦) ضبطت فى س (سل) بالتشديد .

(٢١٧) ب : مدارى .

(٢١٨) ب : الحمارة . جاء . . . لعل المراد هو قيام صلات القربى على أهون الأسباب .

(٢٢٠) س : تغرى .

(٢٢١) ق : خير واقد . . . س : خير راقد ـ ب : الخير . . فى . .

(٢٢٢) ب : . . . يجيب الأجبار .

(٢٢٣) ب : وسط .

(٢٢٨) ب : اعطى . . معك .

(٢٢٩) س : غبايرا - ب : غبارة .

٢٣٠ ـ أعطينى قطيْرَ نبكى ما علك دُمَيعه .

٢٣١ ـ أنزل عليه عمك خالك ، أى وَحْشَ تقضا لك .

٢٣٢ ـ أعطينى متاعك أو إلىّ نكسر ذراعك .

٢٣٣ ـ أخزى الصّغار يشعوفُ الكبار .

٢٣٤ ـ أدب حمّوا يدّن فالحبص ويصفّر فالجامع .

٢٣٥ ـ أسود بلا سياط بحال جامع بلا حصُور .

٢٣٦ ـ اكسر قَدَح يَجيك أملح .

٢٣٧ ـ أقل للمحروم اتقصص قال بعد العيد أرخص .

٢٣٨ ـ أطيب تينة وقعت فى الزيت .

٢٣٩ ـ انتظار المجبّنا خير من أكلهَ .

٢٤٠ ـ أيام ان مضت لش تعود .

٢٤١ ـ اشكرنى نمدحك .

٢٤٢ ـ اسلُفُ يطليك .

٢٤٣ ـ ازوّج فى غرناطة ومُت فى بلّيش .

---

(٢٣٠) قطيرة أى قطعة من خبز صغيرة . كذا فى Alc – انظر دوزى (قطر) .

(٢٣١) مد : تفقا لك ـ ب : أش وحشا تبق لك .

(٢٣٢) مد ـ والى : ب : أعطى . . والا .

(٢٣٣) س : أخذ . . تشعوف ـ ب : يشعفوا .

(٢٣٤) س : فالحيص ـ ب : أدب (بتشديد الدال) حموا يؤذن فى الحبس .

(٢٣٥) ب : حصر (بضمتين) .

(٢٣٦) ب : يجيك .

(٢٣٧) ق ، مد : اتغصص .

(٢٣٨) مد : تينت ـ ب : تبنه .

(٢٣٩) ب : المجبنه . . أكلها .

(٢٤٠) ب : أياماً .

(٢٤٢) ق : الياء الثانية فى يطليك غير منقوطة . ومن معانى الفعل فى Alc الغش فى اللعب (دوزى) .

(٢٤٣) مد : بلش .

٢٤٤ – انجبرت الخرجير بصاطل .

٢٤٥ – أضعف ساق الله يكسار .

وهذا كقول أبي فراس .

رعى الله أوفانا إذا قال ذمة وأنفذنا طعناً وأثبتنا ضربا

٢٤٦ – إبليس بلا بطاقة أرى إذا بطّق لو .

٢٤٧ – افتح كرنب سُقْتُلْكم إن اللحم غالى .

٢٤٨ – أما تستر الثياب .

قال أبو فراس :

وقد صار هذا الناس إلاّ أقلهم ذئابا على أجسادهن ثيابُ

٢٤٩ – إن حضر اش يشور وإن غاب اش ينتظر .

قال الشاعر :

فيقضى الأمر إن غابت تيم ولا يستأذنون وهم شهود

٢٥٠ – اقرا النقيص مع كل أحد تفلح .

٢٥١ – اخرج عن بلدك وبُل بالواقف .

٢٥٢ – ارم احدب تجد أحدب .

وهذا كقول الشاعر :

وليس يهلك منا سيد أبداً إلاّ افتلينا غلاماً سيداً فينا

---

(٢٤٤) الخرجير أى المرأة البغى – انظر : ألفاظ مغربية – وصاطل ربما كانت هى اللفظ الأسبانى Sutil بمعنى الذكى .

(٢٤٥) ب : يكسر .

(٢٤٦) ب : بطاقا . . . لو – والبطاقة هنا الإذن والتصريح .

(٢٤٧) س : كرنب سلقتكم .

(٢٤٩) مد : وبول . ب : بلادك .

(٢٥٠) س : النقص . . . حد . ب : النقيصة .

(٢٥١) لفظ (من) سقط من (س) – ب : من لم توعد .

(٢٥٢) ق : ارم أحد احدب . س : ارم أحدب .

٢٥٣ – انتظر من توعد يجلك من لم تظن به .

٢٥٤ – أى م يمشى المحروم بقيلة فحص يجاد .

٢٥٥ – أشقُطير تحت يد فُونيّر .

٢٥٦ – ارحمنى وارحم خضيّر والحبيذم إلّى على الحميّر .

٢٥٧ – ارحمنى وارحم جارتى متى الساحل .

٢٥٨ – احبسوا لى ذا الحُميّر ندخل فى ذا الشُريّر .

٢٥٩ – أعجز أولدك شيّاعُ للحطب .

٢٦٠ – اتبع القلَيبّق حتى تعميه .

٢٦١ – أنا أمير وأنت أمير فمن يقود الحمير .

٢٦٢ – أقلتْ للكلب قاله الكلب لذنابُ .

٢٦٣ – آخر اللقمْ عجين .

٢٦٤ – أكل فتى دُن زُرِيّبْ .

٢٦٥ – امدح العرّام ولو كانوا أعديك .

٢٦٦ – أعطينى مميّز ننفق عليه ، قال المميز ينفق على روحُ .

٢٦٧ – أرنب تكُل لحم قال يا على بجلدى كنخلُصْ .

---

(٢٥٣) ب : أش ما .

(٢٥٤) أى بقلة سامة . جاءت بهذا المعنى فى Voc ص ٦٢٢ – وعند ابن قزمان زجل ١١٨ .

(٢٥٥) ب : اش قطير تحت يد فنير – اشقطير ربما هى الأسبانية Escudero أى تابع الفارس عن Voc (دوزى ج ١ ص ٢٥) وربما كانت فنير تصغير فنار بمعنى مصباح .

(٢٥٦) مد : . . خضر . . . الحمار . – ق : ارحمنى خضر . . . س : ارحمونى خضر .

(٢٥٧) ق : ارجمنى وارحم .

(٢٥٨) س : الشراير . ع : فى ذا السرير ، هما تصغير حمار وشر – والشر هنا بمعنى العراك أو الخصام وهى كذلك بين المغاربة .

(٢٥٩) س : سيع . ع : شيع – ب : شيعوا .

(٢٦٠) ع : القلبق – والقلبق هو السلحفاة البحرية – انظر : ألفاظ مغربية .

(٢٦٢) ع : قلت . . . لذنبت .

(٢٦٣) ق ، س : آخر لقمة عجين .

(٢٦٤) مد : زريب (بتشديد الياء فقط) – والظاهر أنها أسماء أصوات .

(٢٦٥) س : أعاديك – والعرام أى الشجعان – انظر ابن شنب ١ /٣٩ .

(٢٦٧) ق ، س : (بالى) بدل (يا على) .

وهذا كقول الشاعر :

وقد طوّفت فى الآفاق حتى   رضيت من الغنيمة بالإياب

حرف الباء

٢٦٨ ـ بحال من مضالُ ماشط وأصاب حمّام .

٢٦٩ ـ بحال غازى لا ينكرك ولا يعطيك .

٢٧٠ ـ بحال سوق بلش فالهبْطَ .

٢٧١ ـ بحال بُندق أكبر من الذى عمّال .

٢٧٢ ـ بحال موج إذا أراد يجُوط يجوط وإذا أراد يمو يموا .

وهذا كقول الشاعر :

فإذا ما أردت كنت رشاءً   وإذا ما أردت كنت قليبا

٢٧٣ ـ بحال رخامَ يسكت عام ويقول نَخرْا .

٢٧٤ ـ بحال يد كيْبوس اجعلُ من فوق يهبط من أسفل .

٢٧٥ ـ بحال فخّاران مَعْيوب زوج فى واحد .

٢٧٦ ـ بحال امشاط يتضارب طول النهار ويبيت الليل معنقين .

٢٧٧ ـ بحال من سَعـَا واهترق لُ .

٢٧٨ ـ بحال فاس يخدم باللقمة .

٢٧٩ ـ بحال اسْبـَرَنـْجَ فى فجّ .

---

(٢٦٨) ماشط جاءت فى Voc بمعنى مشط وكذلك بمعنى شقة (من ثياب) – ولفظ بحال أى شبيه .

(٢٦٩) ع : لا يشركك .

(٢٧١) س : فندق – وجاء فى Voc بندق بمعنى حزمة (ص ٣٨٥) .

(٢٧٣) ب : رخم .

(٢٧٤) ع : بحال بوكيبوس ارجع . . . مد : كبيوس – ولم أجد تفسيراً .

(٢٧٦) سقط من س ، ق لفظ (يتضارب) : ع : مشاط يتقارب طول . . . معتنقين – ب : مشاط متعانقين – والمراد أمشاط أنوال الغزل غالباً .

(٢٧٧) ق ، س : واهترقل .

(٢٧٨) ب : فس – هل يريد أهل فاس ؟

(٢٧٩) ب : الجيم مشددة فى الموضعين ومفتوحة والاسبرنج نبات يؤكل انظر دوزى ج ١ ص ٢٢

٢٨٠ ـ بحال خروف جنّان .

٢٨١ ـ بحال فرس القيونى أول خرجتُ اشْ يعجبك وما مضى يخلى .

٢٨٢ ـ بحال ميْز غُمارا نفمى فى كُدْى .

٢٨٣ ـ بحال فَرّوج يذّن واش يُصَلى .

٢٨٤ ـ بحال عرس إبليس يسمع واش يرى .

٢٨٥ ـ بحال شرطى ياكل معك ويكسر الصّحفا فى راسك .

٢٨٦ ـ بحال قنديل يضى للناس ويحراق روحُ .

وهذا كقول الشاعر :

كمرضعة أولاد أخرى وضيعت   بنى بطنها هذا الضلال عن الرشد

ويشبه أيضًا قول أبى فراس :

وأظمأ حتى ترتوى الأرض والقنا   وأسغب حتى يشبع الذئبُ والنسرُ

٢٨٧ ـ بحال صياح بليل عمْدَ ولا من يخرج .

٢٨٨ ـ بحال أعمى لا أندران مذرّى .

٢٨٩ ـ بحال عجوز لقول الباطل .

٢٩٠ ـ بحال شقرا اكن اش تتكلم تهز راسك .

٢٩١ ـ بحال قفة بنّى تصل للسقف وترجع .

---

(٢٨١) س : فروس القيوى .

(٢٨٢) مد : بحال اميز – وغماره قبيلة مغربية – والكدية ما ارتفع من الأرض (انظر دوزى) والمعنى غير واضح .

(٢٨٣) مد : يزن – ب : يوذن وش .

(٢٨٤) مد : عوس . س : عدس .

(٢٨٥) مد : يكل ماعك – ب : الصحفة .

(٢٨٦) س : ويحرق . البيت : هذى الضلال – ب : يضو . . يحرق .

(٢٨٧) ب ، مد : صيح . ع ، س : عمر .

(٢٨٨) س : لا ندرأن مدرى . والأندر هو بيدر القمح

(٢٩٠) الغالب أنه يريد شقراق اسم طائر (دوزى) تحت شرقرق – أما شقرا فجاءت فى ابن قزمان مرادفة لعصا (زجل ٨٦) وجاءت مقابلة للفظ الإسبانى Suegra أى حماة الرجل .

(٢٩١) ق ربما : بنلى . س : توصل ، ولعل بنى هى بناء .

٢٩٢ – بحال فرس سلطان مليح وعاقل .

٢٩٣ – بحال حانوت فخار فالبسِّيس فالولج .

٢٩٤ – بحال برغوتَ الأكل والكفن .

٢٩٥ – بحال رحا ابزازَرْ يدور على الشميل .

٢٩٦ – بحال يهودى فى غضب الله .

٢٩٧ – بحال محروم فى مالُ .

٢٩٨ – بحال تسقيف ابن قحافة لفردمى .

٢٩٩ – بحال شريط تكسِي بالنهار وتعرّى بالليل .

٣٠٠ – بحال شمس فخندق .

٣٠١ – بحال بلُّوط زوّال الشِشِيّ وارم فى النار .

٣٠٢ – بحال بقر الجاموس القرن والحنى والرقاد فى الميّ .

٣٠٣ – بحال طيزْفِينْ فرد اذن وميّة قرن .

٣٠٤ – بحال من يرقّص ربيب كبر أو فلّى كبر .

٣٠٥ – بحال سوس يكل واش يشروب .

٣٠٦ – بحال عزى فى حبس .

---

(٢٩٢) س : السلطان .

(٢٩٣) ب ، مد : فالبسس فالوج – والبساس (ثم الإمالة) هى القصرية للبول (دوزى نقلا عن Alc ، Voc ج ١ ص ٥٢) والولج أى الولوج أو الوج بمعنى الوجه .

(٢٩٤) س : برغوث الأكل والفرك والكفن وربما كان برغوت هو رسم برغواطة – قبيلة مغربية .

(٢٩٥) س : أرحا بزازر – ب : الشمال .

(٢٩٨) لم أجد حلا .

(٢٩٩) لعلها آلة موسيقية .

(٣٠٠) ب : فى .

(٣٠١) ع ، ب : زول – ب : الشاشية .

(٣٠٢) س : بقير . . . الحفا – ب : الماء .

(٣٠٣) ب : وميت ، ولم أجد لفظ طيزفين .

(٣٠٤) ق ، س : أوفلى كبير .

(٣٠٥) ب ، مد : وش يشرب .

(٣٠٦) ب : عرى .

٣٠٧ – بحال فَسِّيسَ فى جنينَ .

٣٠٨ – بحال غرْبيل شدّق وشاعر .

٣٠٩ – بحال جبَرعود راسه فى الحرا وذنبه مرفوع .

٣١٠ – بحال قط باخراص .

٣١١ – بحال خابية وتارمى ومصارن .

٣١٢ – بحال قنْبْرا الحنوا والفرْح .

فصل

٣١٣ – بَيْدَمَ تتقنّع العمْشَ يفترق سوق الغزل .

وهذا كقول الشاعر :

لا أملٌ مسعف ولا عمـــل   ونحن فى ذا والموت قد حصلا

٣١٤ – بيدم التمق حُصى الرامى أخذ الحصن .

٣١٥ – بيدم يجى الترياق من بيت المقدس يذهب صحب الوَجع .

٣١٦ – بيدم تمتد مَرِىّ يرقد . . . جُوَانْ .

فصل

٣١٧ – بُرور الشيخ بيدٌ .

---

(٣٠٧) الفساسة هو الجعران (دوزى) يقابل فى الفصحى فاسية وفاسياء – وربما كانت جنين تصغير جنة أى بستان .

(٣٠٨) جاء فى Voc الغربال لطائر كالصقر (دوزى ج ٢ ص ٢٠٥) ؟

(٣١٠) مد : قطا – والأخراص هى الأقراط .

(٣١١) س ، ب : خبيه . ق ، س : وترمى ، والطرمة فى العربية الكانون وجاءت ترمة عند دوزى بمعنى الدبر (السرم) .

(٣١٢) س : الفرج : فى هامش (ق) : هو الجنبرى ، والقنبرا آلة موسيقية كالربابة أى خاوية الجوف .

(٣١٣) ب ، مد : (ينطلق) مكان (يفترق) . ع : (أقل) مكان (أمل) – ولم يرد المثل فى ق .

(٣١٤) س : حسد – والتمق أى لبس الحذاء (دوزى ج ٢ ص ٥٥١ وحسى أى حسين علم – وبيدم هى بينما ، أى قبل أن .

(٣١٥) ب : صاحب .

(٣١٦) مد : مرى تمتد – ب : مريه .

وهذا كقول زهير :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه　　يفره ومن لا يتق الشتم يشتم

٣١٨ – بين الأخ والخالا يمضى الابنه خسارا .

٣١٩ – بُل صافِ وادخل اصباعك فى عين الحكيم .

٣٢٠ – بالكيل الذى تكيّل يكيّل لك .

٣٢١ – بيع القط باليد فالذنب .

٣٢٢ – بدْلة لون أحسن من معسّل

٣٢٣ – بنخالتنا نَسْتَغْنِوْ عن درملك جارتنا .

٣٢٤ – بين أخذ الدّك واطلاق ينكسر ساقُ .

٣٢٥ – برج أبو دلامـّه كل حمامة ان نقرا إليه تطرق .

٣٢٦ – بالطول يتمشى المبطول .

٣٢٧ – بنيان العمالق بالحرا والطوجَ .

٣٢٨ – بدّل جنب تصِب راح .

٣٢٩ – بيدق حاشى خير من لا شى

٣٣٠ – بطن يدل أى صُنَيْع تشكل .

٣٣١ – بش ْ لَكَ قل ْ بكل شى .

٣٣٢ – بالحديد يغنّى .

---

(٣١٨) المثل ليس فى (ع) .

(٣١٩) ب : اصبعك .

(٣٢١) تحتمل فى (ق) : بالليل .

(٣٢٢) ب : بذلة – والمعسل لون (ابن قزمان – زجل ٢٨ – وأظنه يريد ببدلة لون أى زوال اللون الأصلى فى Voc ص ١٧٥ (نبدل اللون بمعنى نغيره)

(٣٢٣) ب : جارتى – والدرمك الدقيق الجيد .

(٣٢٤) مد : الديك .

(٣٢٥) لفظ (حمامه) سقط من س ، ق . والمثل ليس فى ع . وفى ب : بودلامه

(٣٢٧) س : والطوح ، والطوجة هى الحلفاء فى Voc (دوزى ج ٢ ص ٦٦) .

(٣٢٨) ب : جانب .

(٣٣٠) ليس فى (ع) .

(٣٣١) ب ، مد : قال .

٣٣٣ – برطل فى فمك أحسن من مىّ فى كمك .

٣٣٤ – بشهوةُ للموت أصبح فى المقابر .

٣٣٥ – برج حمّام أبيض من برّا أسْود من داخل .

حرف التاء

٣٣٦ – تحلق ابن بياضة تقع سرّى فالحنقين .

٣٣٧ – تربية الحبس لا أدب ولا شاكل .

٣٣٨ – تعرف الخيل ركّابَهْ .

٣٣٩ – تاجر بلا قطاع قليل الخروج .

٣٤٠ – ترد أمّ حكم إلّى استنجيت بيد المهريز .

٣٤١ – تبيين الواضح فاضح .

٣٤٢ – تحليق للجنّة خير من القصود للنار .

٣٤٣ – تنظيم قناوه ، جوهره وقوقنه .

٣٤٤ – تنبرت مَرْمَاد اطم من فسوة مجذَم .

---

(٣٣٣) ق ، س : من مى ذهب – والبرطل العصفور .

(٣٣٤) ب : بشهوت .

(٣٣٦) ب تخلقه . مد : تحلقه . ع : تحليقت . . تصع . . . فى الحنقين . س : فالحنقين – نسخة مدريد جعلته مثلين الخناقين . هم السماكون – وسوق الخناقين هو سوق السمك كذا فى Voc – وربما أراد عقد حلقة ؟

(٣٣٧) س : شكل – ب : الحبص .

(٣٣٨) ب : ركابها .

(٣٤٠) رسم أول كلمة منه فى (ق) تدذ . وفى (مد) : تشدد وفى (ب) تشذذ . . . المهزار – س ، ب : استنجت – والمثل ساقط من (ع) .

(٣٤١) س : المقصود .

(٣٤٢) سقطت لفظ (من) من ب .

(٣٤٣) ع : جناوه . ق : فوقنة . والقوقنة هى القوقعة (دوزى) وقناوه أهل غانا ، يريد تنظيم العقد .

(٣٤٤) ب : تنيرة . . . أعظم . . مجذوم – س : رماد – ع : تنبيرت

٣٤٥ – تد تكسب عدو ضرّيل سيرَ واقطعها لوا .

٣٤٦ – تد تربح لا تفتح .

٣٤٧ – تد تعيش كثير لا تطلع ثمار ولا تهبط فى بير .

حرف الثاء

٣٤٨ – ثوبىَّ فالعنق من امارة الحمق .

٣٤٩ – ثوب العيرَ لا يدوم ولا يدّفى .

٣٥٠ – ثوب العيرَ قصير .

٣٥١ – ثما وديش ذل بلا طعتم (؟) .

حرف الجيم

٣٥٢ – جى يدعى لربّ حزق الفروج فى عينُ .

وهذا كقول الشاعر :

إذا كان غير الله للمرء عـــدة　　أتته الرزايا من وجوه الفوائد

٣٥٣ – جى يعمل حسنه خرجت لو سيئة .

ويشبه هذا قول الشاعر :

إذا لم يرزق الإنسان بختـــا　　فما حسناته إلاّ ذنـــوبُ

---

(٣٤٥) مد : واقطعالوا . ع تريد . . . صريل ق : وانقطعالوا – فى أمثال (وستر مارك) سانسة واقطع له عدو ترجع له (رقم ٩٨٠) ومعناه عوده على شىء ثم أقطع العادة يرجع عدوا لك . وأظن أن مثلنا مطابق لهذا – فتكون (ضريل) أى عوده .

(٣٤٦) : ع : تريد .

(٣٤٧) ع : تر تعيش . س : فى البير .

(٣٤٨) ق : بالعنق .

(٣٤٩) مد : العيرا ، نص ل « ثوب العيرة لا يدفى لابسه ، وإن أدفأه لا يدوم له » .

(٣٥١) س – ثمار ديش – ب : طعام .

(٣٥٢) مد : خزق – ب : جا .

(٣٥٣) مد : حسانه – ب : جا .

٣٥٤ – جى يعمل حكمه عمل نقمه .

٣٥٥ – جى يفسُو عمل بو .

فصل

٣٥٦ – جلسه خير من أكله .

٣٥٧ – جُخْدون حدرُو يسبح بالخرا فى فمُّ .

٣٥٨ – جوْلَ بجولَ للشّرْق أولا .

٣٥٩ – جوع ان تهداد بشابع لا عليك منُّ .

٣٦٠ – جواب ابناء القحبات السكوت .

قال الشاعر :

إذا نطق السفيه فلا تجبه　　فخير من إجابته السكوت

٣٦١ – جرادَ فى يدك أحسن من برطال يطير .

٣٦٢ – جويحل منصور تسمعُ من وراء السور .

٣٦٣ – جوّزنى ذا الخندق واذبحنى فى آخر .

٣٦٤ – جنيزت يهودى الجرى والسكوت .

٣٦٥ – جنّ رحا أسود مغبّر .

٣٦٦ – جمل بدرهم واين الدرهم .

---

(٣٥٥) ب : جا يعمل فسو . . .

(٣٥٦) مد : أخير .

(٣٥٧) ق : جندون – والجخضون أو الجخذون معناها الضفدع (دوزى عن Voc) وحدرو هو نهر غرناطة .

(٣٥٨) مد : أولى . س : حول بحول . ع : جول بحول .

(٣٥٩) س : يسابع .

(٣٦٠) فى هامش (ق) بيت آخر هو

سكت عن السفينـــه فظن أنى　　عجزت عن الجواب وما عجزت

(٣٦١) ب ، مد : برطل .

(٣٦٢) ساقـ من (ع) . س : جويحل – يريد تهامس – انظر المثل السابق ٢٠٠ .

(٣٦٥) ع : جا أسود – ب : جو (؟)

حرف الحاء

٣٦٧ — حاجة بقطاع يهودى يقضيها .

٣٦٨ — حاجة ان لا يدريها جارك فاضل هى صاف .

٣٦٩ — حكم العزيز .

٣٧٠ — حديث ان شاط فى حاجة يسيره .

٣٧١ — حسب ذبورى لا قر ولا عسل

وهذا كقول الشاعر :

هو الكشُوتُ فلا أصل ولاورق ولا نعـيم ولا ظل ولا ثـمَـرُ

٣٧٢ — حوت الشمال اش لو شوكه .

٣٧٣ — حزن الجماعة فرح .

وهذا كقول الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حـولى على إخوانهم لقتلت نفسى

٣٧٤ — حمار بحمار أحسن إلّى يدل الدار .

٣٧٥ — حبلت الرقيقه وجدتْ السبيل .

٣٧٦ — حقنا أش نصلُو لو نطلبوا عيار الوزّانة .

٣٧٧ — حُمورا فالوجه ولا تخمَ فالقلب .

---

(٣٦٧) ب : حاج — ل : برهن .

(٣٦٨) ب : فضل هى : صاف (كذا) .

(٣٧٠) الشاط أى الطويل .

(٣٧١) س : حبس دبورى — ب : دبورى — والقر هو الشمع (دوزى) — مادة — قير) .

(٣٧٢) ب ، مد : الشمل — وحوت الشمال مجموعة من الكواكب .

(٣٧٤) عبارة ل « . . . أحسنهم الذى يعرف الدار » .

(٣٧٥) ب ، س : الدقيقة — ق : حبلة ضبط (وجدت) عن ق وحدها . ولعل الصواب تسكين التاء وفتح الدال ليعود الضمير على الرقيقة أى العبدة .

(٣٧٦) س : غبار — ق : عيار .

(٣٧٧) عبارة ل : حمرة فى الوجه تزول ولا غصة فى القلب تبقى .

حرف الخاء

٣٧٨ — خذ من الموقف ورد مشرف .

٣٧٩ — خذ السارق قبل أن يأخذك .

٣٨٠ — خذ فالأحمر خذ فالأصفر .

٣٨١ — خذ من يد وبقّط فى الحيْط .

٣٨٢ — خوذُ بالموت حتى يرضى بالحمَّى .

٣٨٣ — خذ واش تجْعل .

قال المعرى :

إذا ما النار لم تطعم ضرامًا فأوشك أن تمرّ بها رماداً

٣٨٤ — خرج الفذق أكبر من الرقاع .

٣٨٥ — خرج خروج الوبر من العجين .

٣٨٦ — خرجت الشَّبْعَا فى العرَق .

٣٨٧ خرج خروج خِضْرى اصباعُ فاست يجرى .

٣٨٨ — خبزاً لمن لُك داع يحترق .

٣٨٩ — خبز المـَقيت مرتيْ يُكل .

٣٩٠ — خبز أرملة واحدا وصغيرا .

٣٩١ — خـَلى جدَّى وجدّك وارجع لجلدى وجلدك .

٣٩٢ — خل من قـَلّ خـَيْرُ فالناس غـَيْرُ .

---

(٣٧٨) ب : المشرف .

(٣٨١) ع : ولقط — وبقط بمعنى لصق (دوزى) .

(٣٨٢) ب ، س : خذ .

(٣٨٣) س : تعجل . ب ، مد ، ع : ولش .

(٣٨٤) أى الفتق .

(٣٨٧) ع : حصرى — ب : فاسط والعزو يجرى .

(٣٨٨) س — خبز الشرك . ع : خبز الشر . ق : خبرا — ب : لش . . . دع

(٣٨٩) ع : مرتين — والمقيت هو البخيل عن Voc و Alc (دوزى : مقت)

(٣٩٠) ب : وحد .

٣٩٣ — خير السلع ما عجب للمشترى .

٣٩٤ — خبطنـهم على البول خروا .

٣٩٥ — خفة عليلش إلّي اسقى لأم بالدرج وثنى بالغرفة .

٣٩٦ — خادم شنوغ شاقى ملعون .

٣٩٧ — خليقة موسى العطار ماعلك حنه قال ماع علة .

٣٩٨ — خير الخير عاجلُ .

قال الشاعر :

خذوا ما أتاكم به وأعـذروا   فإن الغنيمة فى العاجـل

حرف الدال

٣٩٩ — دُقمٍ وشفقى مقاد الهم لى .

٤٠٠ — دقم دوةُ الحبس .

٤٠١ — دخلنيهم اخرجونا ارمينا عليهم جردونا .

٤٠٢ — دع النيس يصير اكديس .

٤٠٣ — دنيا بلا أكل أخرى أحسن منها .

٤٠٤ — درْ دورا وارجع لقورا .

---

(٣٩٣) س : المشنرى .

(٣٩٣) بعد هذا المثل فى ب : خطفنى صباغ ما عجب للمشترى — وجاءت الجملة الأولى فى (مد)

(٣٩٥) ق ، س : خفت إلى — لم ترد فى (ب) — س : اسقا — ق : لاح .

(٣٩٦) س : شوع — وشنوغ معبد اليهود فى اللغة الإسبانية .

(٣٩٧) ب . لم يرد فيها (حنه) ورسمت خليقت

(٣٩٩) ع : سبعتى — س ، ق : مقاد لهم . والدقم هو الفم — انظر ألفاظ مغربية .

(٤٠٠) ع : درة — أى دواؤه .

(٤٠١) ب : دخلناهم — أرمينا عليهم أى كسوناهم .

(٤٠٢) ع : كديس .

(٤٠٣) مد : آخرا ب : آخر .

(٤٠٤) ع : للعورا . مد : لقورا . قورة بمعنى خندق فى Voc .

حرف الذال

٤٠٥ — ذيبَ التهمتْ الجدّ لثـقب أذنيها .

وهذا كقول المعرى :

أبعد حول تناجى النفس ناجية   هلاّ ونحن على عشرٍ من العشر

٤٠٦ — ذيب عوّل انبهلك الطوس .

٤٠٧ — ذكروا الأوانى قام البَسيس قال ترانى .

٤٠٨ — ذكرت المدون قامت اللقون .

٤٠٩ — ذا الجواجل على برغاتِ هيت .

حرف الراء

٤١٠ — راس بلا خرُبَ قراع أحسن منّ .

٤١١ — راس بلا عينىْ ما يسوى حبتىْ .

٤١٢ — رجع حسنْ كما كان .

٤١٣ — رجع الخرا لمجراه والعبد لمولاه .

٤١٤ — رىْ عيشه الّتى باعت فدينهَ بسْبُولُ .

٤١٥ — رىْ قحبة ان سكرانه طرفه محلول وسطه مبلول .

---

(٤٠٥) ق ، س التهمة — وذيب هى ذاب أى الآن (انظر ألفاظ مغربية) والتهمت ذكرت .

(٤٠٦) يريد الطاووس .

(٤٠٧) ع : البنيس ، ب : البسس انظر المثل ٢٩٣ .

(٤٠٨) ق ، س : المدن . . اللقن .

(٤٠٩) البرغات أى النعل وقد صارت فى الإسبانية Alpargata

(٤١٠) ق : من (بكسر الميم) — ب : خرب — الهامش : حرف . . . أقرع — وعباره ل (رأس بلا حيلة فيه القطع أولى به) والخربه هى عند Alc الحيلة ، ويريد بالقراع القرعة (الثمرة) . والمثل جاء نظيره عند ابن شنب ج ٣ ص ١٦٣ .

(٤١١) ع : عينين . . حبتين — ب : يسوا .

(٤١٣) ع : الما .

(٤١٤) ع عيشت . هامش (مد) إزاء (رى كلمة (زرع) — أى فدانها بثمن ما فيه من قمح . ورى هى رأى .

(٤١٥) مد : مخلول . ع : نحبه طرفها .

٤١٦ – رضى الشرطى بالشَّرْطَنة وم يرضى بالبرصَنه (؟)

٤١٧ – ركض الحمار ومات .

٤١٨ – رخيص ه ُ كمسر القراعه بموت الفار .

٤١٩ – رحم الله ذيك الحُميّر إلّى كيخرا الانجاص .

حرف الزاى

٤٢٠ – زيد للمليح مرود ويتقد .

٤٢١ – زيد للطين بله .

٤٢٢ – زاد الله للكُدْس كُدَّيس .

٤٢٣ – زيادَ للقراحْ قطاعة البَرّاح .

٤٢٤ – زقلى مقلى اش تقمْ خدمتى بأكلى .

٤٢٥ – زَبَّلين اخشارش أربعة على منقاش .

٤٢٦ – زواج أهل بسطه بالجبال بالأرقاب .

٤٢٧ – زوج مباطل يغلبُ لواحد صحيح .

٤٢٨ – زوجنى واضمن لى بخت .

---

(٤١٦) ب ، ع : وما يرضى . س : ويرضى .

(٤١٨) ب : القرع .

(٤١٩) ع : النجاص –ب : ذاك . . . يخرا – الأنجاص هى الكمثرى– وجاء عند ابن قزمان ما صحته « قد عقر بعد ذاك الكلب الذى كيخرا الانجاص» زجل٨٩ – والظاهر أنها إشارة إلى أسطورة .

(٤٢٠) مد ، ع : زد . . . وتيقد – ب : زد . . . ويتعد .

(٤٢١) ب ، مد ، ع : زد .

(٤٢٢) س : للكديس كديش .

(٤٢٣) س : للقداح .

(٤٢٤) ع : مغلى . . اش تقل – س : تقع .

(٤٢٥) مد : . . ارجع على مناقش – ب : أخشاش ربعة – والمنقاش أى المجرفة (دوزى نقش) ويظهر أن اخشارش قرية .

(٤٢٦) جمع Voc رقبه على أرقاب – انظر دوزى مادة رقب .

(٤٢٧) ع : يغلبوا .

(٤٢٨) ع : بختى .

٤٢٩ – زجّة نافذة خير من سقام ان طويل .

٤٣٠ – زبل حرازَ لا للجنان ولا للفدّان .

٤٣١ – زنْزّ الطرّار يلتهم لروح .

٤٣٢ – زُر النُّقَيْله فالقَيْلَه .

٤٣٣ – زامر قرىً لش يلهى .

وهذا كقول الشاعر :

واطو المراحل عن أرض تُهان بها ... فالمندل الرطب فى أوطانه حطبُ

حرف السين

٤٣٤ – سُود باخفاف من الخلاف .

٤٣٥ – سود زَنيتْ معزَ فست .

٤٣٦ – سلامة القَدَر لشى محمودا .

وهذا كقول الشاعر :

ومن تعرض للغربان يزجرها ... على سلامته لا بد مشئوم

٤٣٧ – سلامة الفنقع لا نصر ولا تنفع (؟)

٤٣٨ – سبع اخرا على شربيل مرتاين وقالوا لداه على العزبه (؟)

٤٣٩ – سليخة ودم وزيل الهم .

---

(٤٢٩) ب ، ق ، س : نافده . . . –ع : زوجه .

(٤٣٠) س : خراز .

(٤٣١) س : زو – ب : زر – وزز بمعنى اضرب ومن معانى الطرار العازف على الطنبور دوزى عن Alc

(٤٣٣) ق : قريا .

(٤٣٥) ب : معزى .

(٤٣٦) ع : شىء محمود .

(٤٣٧) ق : سلمت . . ينفع .

(٤٣٨) ع : العزب ب : أواه (أراه) على الغرفه (الغربه) و (اخرا) يحتمل فى الرسم (اخوا) ومن معانى شربيل نعل للنساء (دوزى) .

(٤٣٩) ق : س : (ويل) مكان (وزيل) .

٤٤٠ — سَوْمْ سُو عَداوا .

٤٤١ — سارق ويبغض السرّاق .

قال أبو الأسود الدؤلى :

لا تنه عن خلق وتأتى مثله — عار عليك إذا فعلت عظيم

٤٤٢ — سعْد يزوى حرّاك يزوى .

٤٤٣ — سلام عليْك قال يجيك فى خدّيْك .

٤٤٤ — سفر فالشتا نقيمة الأعداء .

٤٤٥ — سكين حلوى ليّن قاطع .

٤٤٦ — سخر العاجز يرجع كاهن .

٤٤٧ — سيف ينّير يبْرَق وش يقْطَع .

٤٤٨ — سُوُّة الم تضرا .

٤٤٩ — سراول يجيها الحال صعب .

وهذا كقول الشاعر :

وما كنتم عودّتم الصب جفـــوة — وصعب على الإنسان ما لم يعودِ

حرف الشين

٤٥٠ — شيخ الخنّاقين أكبرهم أحمقهم .

٤٥١ — شيوخ بجايه يجنُّ ولش يرحامُ .

٤٥٢ — شرا الجبَنَ فالمراحل سعيه .

---

(٤٤٠) ب : سوء عداوة — وأظنه الفعل سوى أى أنتج .

(٤٤١) س : ويبغض السارق .

(٤٤٢) ب ، ع : بزوى حرك .

(٤٤٥) ق ، س : ساكن بدل (سكين) .

(٤٤٧ ، ٤٤٨) لم يردا فى ع — وينبر هو شهر يناير .

(٤٥٠) س : اكبيرهم — رواية ل : شيخ المضاربين أكثرهم حمقاً .

(٤٥١) ق : نجاية . مد : ولا يرحم . س : تحتمل (يجير) .

(٤٥٢) ق ، س : شرى . س : سيعه .

٤٥٣ — شرى فقيه طيب ورخيص وموصل للدار .

٤٥٤ — شغل العكرّك لا يعجبك ولا يسرك .

٤٥٥ — شوكه مع عروجه يجى منها بُطلان .

٤٥٦ — شمس الله أكثر من شقاق القصّارين .

٤٥٧ — شقفه بلقْفه .

٤٥٨ — شوار دجيجه شقف وخرابه .

٤٥٩ — شرب الخل ولا العطاله .

٤٦٠ — شرب الدُويب يعكر المىّ .

٤٦١ — شرارَ تحرق بلاد .

٤٦٢ — شحم قرد لا يكل ولا يدهن به .

٤٦٣ — شجرة ابلش كل من جى يعلق مُزَيْوَدُ .

حرف الصاد

٤٦٤ — صفا ما طبخ .

٤٦٥ — صفا عرس سليمن من لو يسعى يسعى .

٤٦٦ — صفا حبى من عتاب .

---

(٤٥٣) مد : اشرا .

(٤٥٤) ع : شرا .

(٤٥٦) مد : شقق — وفى ل : شعاع بدل شقاق .

(٤٥٨) ب : وخزامه .

(٤٥٩) عبارة ل : شرب الخل خير من البطاله .

(٤٦٠) ب ، مد : شر الدويب. والمثل ليس فى ع . ورواية ل : شر الدواب ما بقى على المعالف وعكر الماء .

(٤٦٢) ب ، ع يوكل .

(٤٦٣) مد : يجى — ب : جا . . مزويد فى ل : شجرة إبليس كل من جاء إليها علق جرابه .

(٤٦٤) ق : طبخ .

فصل

٤٦٧ – صاحب بخسارا عدوّ أحسن منّ .

٤٦٨ – صاحب مدينة فتشى عندك أحد .

٤٦٩ – صاحب الدابّة أولى بمقدمهَ .

٤٧٠ – صاحب الحاجة أعمى .

قال الشاعر :

صاحب الحاجة أعمى لا يرى إلاّ قضاهـــا

فصل

٤٧١ – صحبت الاسَيْوَد يشجّعنى برّق عينُ وفزّعنى .

٤٧٢ – صاعب هو الأكل حتى يبتدى .

٤٧٣ – صُدفَ خير من وعد .

٤٧٤ – صاحب العمش للمرّىَ .

٤٧٥ – صار البير يعيّر للمهريز يقل مُريا محفور .

قال المعرى :

إذا وصف الطائى بالبخل مادرٌ وعير قُسًّا بالفهاهة باقلُ

وقال السها للشمس أنت خفية وقال الدجى يا صبح لونك حائلُ

حرف الضاد

٤٧٦ – ضُريبت الحبيب محبـّه ولو كينت بمرزبّ .

---

(٤٦٧) ق ، س : بخسار – ب : يخسر .

(٤٦٨) س : حد .

(٤٦٩) ق : الدبه – ب : بمقدمها .

(٤٧١) ع : صمت – س : صحبة – ق : صحت – ب : عينوا .

(٤٧٢) ن فى ع – ب : صعب – س ، ق يفتدى .

(٤٧٣) ع : صدق . س : صرف .

(٤٧٤) ب ، ع : صباح .

(٤٧٥) ب : للمهراز .

(٤٧٦) ب ، ع : ولو كانت . س : . . بارزب – ب . بمرزبة .

٤٧٧ – ضربه فى جنب غيرك أو فى الحيط سوى .

٤٧٨ – ضَرْىَ هى الصخرا بالقصارا .

٤٧٩ – ضبّة صالح الى ّ حملت الناس فالسيل .

٤٨٠ – ضرّطت لكم اغفرو لى

حرف الطاء

٤٨١ – طلع الريح من شرنده (؟) .

٤٨٢ – طلع فى قُصَيّبْه سنبل .

٤٨٣ – طلع لو الشرق من الغرب .

٤٨٤ – طيّر عينُ وادهن لو بشحيمة .

٤٨٥ – طالع البكور أسود مخطّط .

٤٨٦ – طار طيرك وخاذُ غيرك .

٤٨٧ – طربتّنا فرّحناك .

٤٨٨ – طاق طاق أحسن من سلام عليك .

٤٨٩ – طجون أحسن من الجوع .

وهذا كقول أبى نواس :

لقــد قنعوا بعدى من القطر بالندى ومن لم يجـد إلاّ القنـوع تقنّعـا

حرف الظاء

٤٩٠ – ظِنىّ به صَيْد وهُ قَيْد .

٤٩١ – ظنىّ متجر وَهُ فالرسميل ينقر .

---

(٤٧٧) س : غير أوفى الحايط – ب : سوا .

(٤٧٨) ع : ضرى عن . . – ب : ضاريه . . – س : القطار – ق : القطارا .

(٤٧٩) ق ، س : حمالت .

(٤٨١) س : شردنه .

(٤٨٣) مد : ل – ب : لوا .

(٤٨٤) مد : ادهون – س : بشحيه .

(٤٨٦) س : وخاد – ب : وأخذ .

(٤٩١) ع : فتحرو ره . . . ينقر وه .

٤٩٢ — ظالم أو مظلوم مع متاعك تقوم .
٤٩٣ — ظالم بظالم البادى أظلم .
٤٩٤ — ظهر الفساد بذنوب العباد .
٤٩٥ — ظلام الليل يستر الويْل .
٤٩٦ — ظلمة الهم اش تضى بقنديل .

حرف العين

٤٩٧ — عاد الفاخِر لدّاخِل .
٤٩٨ — عَدْ يَجى من موسى رجل .
٤٩٩ — على ساحل كسيك تمد رجليك .
٥٠٠ — على وَجْه البهيمه تميّز زُبده .
٥٠١ — على فرد است نبول .
٥٠٢ — عَيْشَه أش معه ما تلعَقْ على الجرين تصدّق .
٥٠٣ — عَيْشه تعطى متاعه من يمناعه .
٥٠٤ — عينين ضراط فى حمّيم (؟) .
٥٠٥ — عينى واش بكاكم .
٥٠٦ — عين الا يرا قلب ان لا يوجاع .
٥٠٧ — عنب السَّبيكة أسود وبارد .

---

(٤٩٣) ب ظلم بظلم . . .
(٤٩٧) س : الفاجر — ب : للداخل . وحرف العين بكامله ليس فى نسخة (ع) .
(٤٩٨) س : عد يجى — ب : عاد .
(٤٩٩) س : كسك — ب : على حال كساك — ل : قدر كساك .
(٥٠١) ب : اسط .
(٥٠٢) ب ، س : تعلق — ب : الجيران .
(٥٠٣) ب : متاعها . . يمنعها .
(٥٠٤) ب : حمام (بتشديد الميم) .
(٥٠٥) ب : وش ق ، س : راش (واش ؟) .
(٥٠٦) ب : عين لا ترى قلب لا يوجع .
(٥٠٧) السبيكة موضع فى مدينة غرناطة .

٥٠٨ — عنب الغروس أبيض مسّوس .
٥٠٩ — علش خطبوه قال همْ يدروا .
٥١٠ — عزّك الرايس وعَطْلَك دويرا فاخشارش .
٥١١ — عجمية مرتين أخذ الجوع أكله (؟) .
٥١٢ — عيبك يا ولىّ رده علىّ .
٥١٣ — عش نهار تسمع خبَر .
٥١٤ — عله من الحكنة وأخرى من الجرى .
وهذا كقول الشاعر :
فيبكى إن نأوا شوقًا إليهم ويبكى إن دنوا خوف الفراق
٥١٥ — عُرْيان يَجرى ورَا مُجرَّد .
٥١٦ — عزّة الزمار ، يمشوا ركبان يجوا على ساقيْهم .
٥١٧ — عنكبوت يلعب رَكْض .
٥١٨ — عرضت الجُوهَر على البصّالين قالوا عندنا ما هو أجل واننن .
٥١٩ — عود البرقوق أسود معقد .
٥٢٠ — عند البطون تذهب العقول .
٥٢١ — عدْ سبع أضالع وانحر .

---

(٥٠٨) مسوس أى بغير طعم عن Voc و Alc (انظر دوزى ٢-٥٨٨) .
(٥٠٩) ب : خبطوه . ق ، س : يدوروا .
(٥١٠) رسمها فى س : عز كاس اسير . . وقد مضت اخشارش فى مثل رقم ٤٢٥ ويظهر أنها قرية محتقرة .
(٥١٢) ق ، س : عيبك أولا رد على .
(٥١٣) س : نهر . . . اخبار — ق : عاش .
(٥١٤) ق ، س : الحنكة .
(٥١٥) س : . . . محيره .
(٥١٦) ب : سقيهم
(٥١٧) س : عرضنا .
(٥١٨) س : . . معقد .
(٥٢١) س : سبع طلاع .

٥٢٢ – عمدَ يالفُقُّون من فوق تكون .

٥٢٣ – عند الحقيقة تنحل البَنَيقَة .

٥٢٤ – عُطى للبربرى شِبر طلب ذراع عطيه ذراع طلب مَرِىّ فاش يتمتاع .

وهذا كقول الشاعر :

وهبت على مقدار كفى زماننا ونفسى على مقدار كفيك تطلب

حرف الغين

٥٢٥ – غُزر الشدّ حلّ .

٥٢٦ – غزر الذهب يحمّق .

٥٢٧ – غزر الهم يضحك .

٥٢٨ – غزر الجفا يقطع أصول المحبة .

٥٢٩ – غزر الأيدى تخرق است النفيسه .

٥٣٠ – غزر الجراد يرخّص القمح .

٥٣١ – غزر الصحبا تسَوّدَن .

قال حبيب :

فإنى رأيت الشمس زادت محبة إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد

٥٣٢ – غالى السوق خير من رخيص الدار .

حرف الفاء

٥٣٣ – فى فُمّ خالك ما تقبّل وما يبقى لك .

٥٣٤ – فى ساقى ولا فى السبَّاط .

---

(٥٢٢) ب ، س : بالفقون – ب : عمل – فى معانى الفقون التين المبكر فى الأغصان السفلى (دوزى عن Voc و Aic) .

(٥٢٤) س : . . طلب مدى . ينمتاع – ب : فش يتمتع .

(٥٢٥ – ٥٣١) س ، ع : غرز ومعنى غزر الزيادة .

(٥٢٩) ب : وسط .

(٥٣٣) ق : يبقا .

(٥٣٤) ع : ساق . . الصباط . س : .. فى اسباط والسباط – هو النعل عن اللغة الأسبانية (انظر دوزى) .

٥٣٥ – فى كل قريَة بليَه .

٥٣٦ – فآخِرْ عَقْد يضراط النجار .

٥٣٧ – فالدنيا أش نيدك من الآخرة نبلغ لك السليم .

٥٣٨ – فالأواخر تكبر المفاخر .

٥٣٩ – فالوَجْه مِمْلاسَه فى القَفا مِكناسه .

٥٤٠ – فَرْخ القُقُ واحد ومطيار .

٥٤١ – فَرخ الصقر مَبْروم مَحْروم .

٥٤٢ – فرخ أبو جعران لورا لورا .

٥٤٣ – فُضول مَن أكره ، قال أنا جيت باطل .

٥٤٤ – فضول فى رحا عبدون .

٥٤٥ – فدّين بشريك ما ياكل منّ فريك .

٥٤٦ – فارًا قلوق ما يجى منّ طُوبه .

٥٤٧ – فيم نحنا أىْ كنا وكشف العورا زيادَ .

٥٤٨ – فول فى قاع مَطمورا .

٥٤٩ – فقى بَحَرْ كلب أحسن مَنّ .

---

(٥٣٦) س : فاخر عود يضرط .

(٥٣٧) ع : فى الدنيا ما نحبك فى الآخرة نبلغ لك السلام .

(٥٣٨) ب ، ع : . . المناخر .

(٥٣٩) ع : ملاسه .

(٥٤٠) ع : اليق – ب : الغق .

(٥٤١) ق : السقر .

(٥٤٢) ب ، ع : بوجعران . فى س : (لورا) مرة واحدة .

(٥٤٣) ليس فى ع – ق : أنا خيت . ب جت .

(٥٤٤) ليس فى ع .

(٥٤٥) ب : فدان . . يوكل .

(٥٤٦) ق : فارن .

(٥٤٧) أى : فيما نحن أين (= حيث) .

(٥٤٨) س : فولى . . والأمثال من ٥٤٦ إلى ٥٥٠ لم ترد فى ع .

(٥٤٩) س : فجر – ب : نحر .

٥٥٠ — فالأموال ولا فى الأبدان .

٥٥١ — فارح بأحزان .

٥٥٢ — فالإشارة ما يغنى عن السؤال .

قال الشاعر :

قد كان ما كان مما لست أذكره   فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخير

حرف القاف

٥٥٣ — قم من المكين قد جى من هو أحسن منك .

٥٥٤ — قم أجدّنى أنتِ أخف منىّ .

قال الشاعر :

قوم إذا استنبح الأضياف كلبهم   قالوا لأمهم بولى على النار

٥٥٥ — قيراط البخيل ألف مثقال هو .

٥٥٦ — قيراط للسوق وتزول شهوة الدنوق .

٥٥٧ — قرّ بُولِى نعجن لكم .

٥٥٨ — قبّل فُم تنسى آخر .

٥٥٩ — قِرد مهاود خير من غزال نفور .

٥٦٠ — قَيْجَطْ لى نجبّن لك .

٥٦١ — قسمة حننش النصف لى والنصف بينى وبينك .

٥٦٢ — قيشرةْ بـُلُّوطه من الله يعطيك تهيط .

---

(٥٥٢) ع : فى .

(٥٥٣) ب : المكان . . . جا .

(٥٥٤) ب : قومى يا . . . . نبح . فى الهامش بيت ثان هو :

فتمسك البول بخلا أن تجود بـــه   ولا تبـــول لهم إلا بمقـــدار

(٥٥٦) ع : ونزول — ب : قيراطاً .

(٥٥٩) رسمها فى ق : غزال ن نفور — ب : قردان وفى ل : قرد ولوف . . . شرود .

(٥٦٠) س : قيمط — ق قيحط . قيجط فيما يظهر بمعنى خثر اللبن وقد ذكر المثل فى موضع آخر من كتاب ابن عاصم — ملزمة ١٠ ص ٣ بما يؤكد لفظ (قيجط) — وربما كانت من قشط العربية .

(٥٦١) ب : لو .

(٥٦٢) س : قشيرة .

٥٦٣ — قَرَقُول من سعَا .

٥٦٤ — قليل ويدوم خير من كثير وينقطع .

٥٦٥ — قُفُل على مـَقْبض قُل ّ .

٥٦٦ — قلْ للحمار سيدى حتى تجوز الوادِ .

٥٦٧ — قلبِ عليك مـَلِى كلمنى وترى .

٥٦٨ — قرابه من شوق أهل .

٥٦٩ — قلُوق ما يطحن فالرحا .

٥٧٠ — قصب الفول شَطْ خاوى .

٥٧١ — قبر يهودى شط ضَيَّق .

٥٧٢ — قنديل الرحا لا يضى ولا ينطفى .

حرف الكاف

٥٧٣ — كل من يجى فينا يتهجّى .

٥٧٤ — كل شى فيه مليح حتى بويلتُ فالطّسْ تصيح .

٥٧٥ — كل الطيور خرتنا حتى المُنْتَفين الاذنيب .

وهذا كقول الفرزدق :

فيا عجبا حتى كليب تسبّنى   كأن أباها نهشل ومجاشـــع

---

(٥٦٣) الظاهر أن قول هى Culo الإسبانية بمعنى مؤخرة الإنسان — وقد عرف هذا اللفظ فى نصوص أندلسية قديمة — انظر معجم سيمونية ص ١٤٦ .

(٥٦٤) س : ويدم .

(٥٦٥) ب : قلة — س : قمل . لم يرد فى ع .

(٥٦٦) س : سد . . الودى .

(٥٦٧) ع : قلبى .

(٥٦٨ ، ٥٦٩) لم يردا فى ع .

(٥٦٩) ب : فى رحا .

(٥٧٢) ب : رحا .

(٥٧٣) ع : جا — ب : يتهجا .

(٥٧٤) ب : بوبلته . . الطاس .

(٥٧٥) س : الأدنيب . ع : الأذنب — ب : أو مجاشع .

٥٧٦ – كل احد يضم النار لخُبَيْزَتُه .

٥٧٧ – كل طريق للجامع ينفد .

وهذا كقول الشاعر :

ومن لم يمت بالسيف مات بغيره تنوعت الأسباب والموت واحد

٥٧٨ – كل احد لأصلُ يرجع .

وهذا كقول الشاعر :

وإن يتخلق امرؤ لك لا يدم وتغلبْ عليه من قريب طبائعه

٥٧٩ – كل موجود رخيص .

٥٨٠ – كل ديك فى مزبلةُ أمير .

٥٨١ – كل شهران لش لك فيه رزق لا تعد أيام .

٥٨٢ – كل اقرىّ بلىّ .

٥٨٣ – كلّ شىَ فى وقتُ حتى البلُّوط فى ينّير .

٥٨٤ – كل احد يدرى من اش يُوجاع راسُ .

٥٨٥ – كل أحد فى شرّ غـيْرُ حليم .

وهذا كقول الشاعر :

يصبرّنى أن ضقت ذرعا بهجره ويجزع إن ضاقت عليه خلاخله

٥٨٦ – كل ما هو باطِلِ يعشش فيه البراطيل .

٥٨٧ – كل أحد يعجبه غنيه .

---

(٥٧٦) رواية (ل) : كل أحد يلم النار لقرصه .
(٥٧٧) فى ق ، س : ومن لا يمت – ب : والداء واحد .
(٥٧٨) س : كل واحد .
(٥٨٠) ل : كل ديك على مزبلته صياح .
(٥٨١) رسمها فى ق : كل اشهران .
(٥٨٢) ع : كل قرى ليلى – ب : كل قرى .
(٥٨٣) ع : فينير – ق ، س : البليط ينير – رواية ل : كل شىء فى وقته مليح (كذا) .
(٥٨٤) ب : يوجع .
(٥٨٦) ب ، س : البراطل .
(٥٨٧) رسمها فى ق : يعجباب . س : يعجاب – ب ، س : غناه . ع : غنية .

٥٨٨ – كل برطل غلى سُبُولَه .

٥٨٩ – كل بلد وهلالُ وكل زمان ورجالُ .

٥٩٠ – كل أحد فى سوقُ يبيع خروقُ .

فصل

٥٩١ – كلب الورد لا يشم ولا يخلى من يشم .

٥٩٢ – كيف ما يبيع السارق بالفاضل هو .

٥٩٣ – كيف دفن جحا أمّْ لا للظاهر ولا للعصر .

٥٩٤ – كَم من جمال على ذا الميّت .

٥٩٥ – كم مِن سـَلامه فى طُرق الغَـرَر .

٥٩٦ – كثْرة الوصيّة من قلة الاطمانية .

٥٩٧ – كثْرة الاطمنىّ تولد القرون .

٥٩٨ – كلام عمى أحمد شـَطْ بارد بلا فايد .

٥٩٩ – كلام بجواب اش ينتقص منُ .

٦٠٠ – كلام الحبيب يبكى ومتى العدو يضحكْ .

٦٠١ – كُن حبيب امْليح ولطام الريح .

٦٠٢ – كرّار يخرج ضرار .

---

(٥٨٨) ب ، ع : برطال . س : سبولة .
(٥٨٩) ب : بلاد .
(٥٩٠) س : كل واحد . . . خروف .
(٥٩٢) لفظ (ما) ليس فى ع – ب : بالفضل .
(٥٩٣) ق : جحا . . . للطهر ولا للعاصر .
(٥٩٤) ن فى ع . س : ذلك الميت – ب : حمال .
(٥٩٦) ب ، ع : الاطمانينة .
(٥٩٧) س : الغرور .
(٥٩٨) ب : فايدة .
(٥٩٩) س : يتنقص . ع : بجواب ان ينتقض – ب : ينتقص
(٦٠٠) ع . . . وكلام العدو يضحك – ب : ومتاع .
(٦٠١) ع : والطم – ب ، س : حبيب مليح .
(٦٠٢) س : كدار . وهو غير موجود فى ع .

٦٠٣ — كنا اصدقا صرنا معارف .

٦٠٤ — كل البقلة ولا تسئل عن المبقلة .

٦٠٥ — كذِي وجدنيها وكذِي نخلّوها .

٦٠٦ — كيكون ذا الغرس فى مَرْس كيجى ابريل يصيب بْكتير .

٦٠٧ — كلاب الحدادين يرقودُ للديار ويقومُ للقم (؟) .

حرف اللام

٦٠٨ — لو زويج الكلب ما نبح .

٦٠٩ — لو كان فالغراب خير ما يكرموه الصيّادَ .

٦١٠ — لو جى أحسن مننا كينكسر فالطريق

٦١١ — لو كان فالبُوم خيْر ما كيسلّم على الصياد

٦١٢ — لو مشى للبحر كيصيب مرجَ

٦١٣ — لو كان ماعُ أسود عاقل كيْعشش فى قراعَ (؟)

٦١٤ — لو درى السارق ما يدرى صاحب الدار اش كيقدرلُ أحد .

٦١٥ — لو كان فالبرّانى خير ما كيرمى من الكرنب .

٦١٦ — لو جى الرزق بالطيب ما كيملُّ أحد .

٦١٧ — لو ردت خبز وزيتون حرة دارى كنكون .

---

(٦٠٤) ع : البقل .

(٦٠٥) س : كدى . . نخولها . ع : كذا . . .

(٦٠٦) ع : قبل مرس — ب : مارس ع— : كمجى .

(٦٠٧) ع : يرقدوا للزبار ويقم للعم — ب : يرقدوا للدبار و يقوموا . . .

(٦٠٨) ب ، ع : زوج .

(٦٠٩) ب— مد ، ع : ما كيرموه .

(٦١٠) س : منا — ب جاء . . . كيكنس فى . . .

(٦١١) س : . . غير كيسلم لام يسلم مشددة مكسورة فى ق .

(٦١٣) ب : ما كيعشش فى قرع — ع : . . . كيعش .

(٦١٤) ع : لو دار . . ما كيدرى مولى الدار — ب : درا .

(٦١٧) ب ، مد : لو أردت .

فصــل

٦١٨ — لولا حاجتى ما زرتلك يا جارتى .

٦١٩ — لولا أبناء القحبات كيمشى السبع فالسوق .

٦٢٠ — لولا ما أصبح كيَعَسْلجْ .

فصــل

٦٢١ — ليلة بلا عشى ما تُخلف ابدى .

٦٢٢ — ليلة هيت مع معربد اللحم اش فالسوق فذا الأحرش منىْ (؟)

٦٢٣ — لقا ما يلقى فلوا العطار إذا اهراق الرّبْعا .

٦٢٤ — لسان العز فصيح .

٦٢٥ — لبذ بحال شيخ على يليط للضراط مفاصل (؟) .

٦٢٦ — ليس البذيل بيذقْ بفيل .

٦٢٧ — لطمه الجار مخلوف .

حرف الميم

٦٢٨ — من بغض الكَسْبُور فى شاربُ يكبر .

٦٢٩ — من بَغَض يدُّ قطاعُ .

٦٣٠ — من يعمل ما يريد يلقى ما لا يريد .

---

(٦١٨) مد : فى السوق . س : القحاب .

(٦٢٠) مد ، ع : ما صبح .

(٦٢١) ل ، ب : عشا . . . أبداً .

(٦٢٢) مد : الأحرس منى . — نسخة (ب) جعلتها مثلين .

(٦٢٣) ب ، مد : لقى ما يلقى فلوا عطار — ب ، ع : هرق . . .

(٦٢٥) س : لبد — ب : بليط .

(٦٢٦) ق : . . . يفبل — ب ، مد ، ع : البديل بيدق — لعلها لبئس البديل . . .

(٦٢٧) مد : مخلوفا .

(٦٢٩) ع : يعض — ب ، ع : قطع .

(٦٣٠) س : من يفعل .

٦٣١ — من وفَّر الزز فى رقابةُ تحصل .

وهذا كقول زهير :

ومن لا يذد عن حوضه بسلاحه　　　يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

٦٣٢ — من ملك ملٌّ وابزق فى دلٌّ

وهذا كقول امرئ القيس :

وإن كنت قد ساءتك منى خليقة　　　فسُلِّى ثيابى من ثيابك تنسُلِ

ومثله قول أبى فراس :

إذا الخلّ لم يهجرك إلاّ ملالة　　　فليس له إلاّ الفراق عتاب

٦٣٣ — من أراد كلٌّ فات جلٌّ .

٦٣٤ — من حبّ السقّا يحمل قلالُ .

وهذا كقول أبى فراس :

تهون علينا فى المعالى نفوسنـــا　　　ومن خطب الحسناء لم يغله المهر

٦٣٥ — من لطم يدٌ لخدٌ اش ماعُ لمن يشتكى .

٦٣٦ — من وقع فى البير يقلل بالدّعا .

٦٣٧ — من حصل لا يطرّب .

٦٣٨ — من خطبك ازواجُ .

٦٣٩ — من اتكل على أديم جارةُ تصبح قشيرة على الغطا .

---

(٦٣١) مد : زرة فى رقابته . . ع : رقبة — ب : ززا .
(٦٣٢) ب : ظل .
(٦٣٤) مد : من حب اسقا . ع : من أحب .
(٦٣٥) ب : مع .
(٦٣٦) ب : فالبير — رواية ل : من وقع فى بير يسل الله الخلاص منه .
(٦٣٧) ب : لا تطرف .
(٦٣٨) مد : زواج . ع : ازوج — ب : زوج .
(٦٣٩) مد : جارت — والأديم هو الإدام . والقشيرة هنا كسرة الخبز .

٦٤٠ — من هددك ارقد فى بيب دارُ .

٦٤١ — من خرج عن رفٌّ انتتف ريشُ .

٦٤٢ — من خرج عن بزٌّ حان زُزٌّ .

٦٤٣ — من جاء بوحدْ لا تلعبوه .

٦٤٤ — من زدت عليه بريشْ لا تعامل إلاّ بالنتف .

٦٤٥ — من زاد عليك بنهار زاد عليك بخبار .

٦٤٦ — من رفع من غدَيه لعشّيه لش ينتقموه أعديه .

٦٤٧ — من عمال الحصلة قال ولد سهل قال سيِّف سد موم (؟) .

٦٤٨ — من عمل الذنب لا ينكر العقوبة .

٦٤٩ — من ضر لعق العسل يمشى باصباع معوج .

٦٥٠ — من مات من شبعة لأقامه الله منها .

٦٥١ — من لا ماعُ بالى أشّ معُ جديد .

قال العرجى :

سميتنى خلقا لخلـــة قدمت　　　ولاجديد لشخص ماله خلَقْ

٦٥٢ — من دخل بين الظفر واللحم ينتن .

٦٥٣ — من صبر ظفر .

---

(٦٤٠) س : باب الدار . ب ، ع : باب دار .
(٦٤١) ب : ريف ع : عن عرف .
(٦٤٢) مد ، ع : حار زز .
(٦٤٣) ع : من جاب وحد .
(٦٤٤) ق ، س : من ردت . مد ، ع : بالنتيف .
(٦٤٥) ق ، س : بخيار . مد : زد .
(٦٤٦) ب : غداه لعشاه .. اعداه — رواية ل : من وفر غداءه لعشائه لم تشمت به أعدائه .
(٦٤٧) رسمها فى مد : سد موم . والمثل ليس فى ع — ب : عمل . . . سد مدم .
(٦٤٩) ق ، س ، مد : العق — ب : بصبع .
(٦٥٠) مد : لا أقام .
(٦٥١) س : من لا باع . . . مع من جديد .
(٦٥٢) مد : واللاحم .

قال الشاعر :

أخلق بذى الصبر أن يحظى بحاجته ‏ ‏ ومد من القرع للأبواب أن يلجا

٦٥٤ — من افدى نُكتةُ من عام قلوقْ يفنى فيه (؟)

٦٥٥ — من توضّى قبل الوقت يُصلّى فالوقت .

٦٥٦ — من عليك أن تفارقُ لا تخاسروا .

٦٥٧ — من ربّا جرو نجر عراقبُ .

وهذا كقول المتنبى :

ومن يجعل الضرغام للصيد بازه ‏ ‏ تصيده الضرغام فيما تصيدا

٦٥٨ — من مدح العروسَ قال أمّهَ وخالتهَ .

٦٥٩ — من تزراعُ يقلاءك .

٦٦٠ — من لا ماعُ راحَ اش ماعُ تجارا .

٦٦١ — من انتلفت انسيلُ تدلك اعميلُ .

٦٦٢ — من أعطى ولم يـَخذ طلب ولم يعط .

٦٦٣ — من كذب مرّا لا تصداقُ أكثر .

٦٦٤ — من خيرّك حيرّك .

٦٦٥ — من ماعُ خُبيّز يعط باش يكلُ .

وهذا كقول الشاعر :

والناس من يلقَ خيراً قائلون له ‏ ‏ ما يشتهى ولأم المخطىء الهبل

---

(٦٥٤) ع : من فدى . مد : (دقت) بدلا من (نكتة) .

(٦٥٥) ع : فى الوقت .

(٦٥٧) مد : انجر . س. نجد — ب : يجرح — رواية ل : من ربى جرو عقره .

(٦٥٩) ق ، س : تزارع يقلاعه — ب ، ع : من تزرع يقلعك .

(٦٦٠) مد : راحه — ب : مع .

(٦٦١) ع : من انتلف نسيل تدلك عميل .

(٦٦٢) مد ، ع : من عطه — ق : اعطاه — ب : يأخذ .

(٦٦٣) ب ، ع : لا تصدق .

(٦٦٥) ق : من باع . . . يعطيه . — مد : يعطه بش . . ع : من مع . . بعطاه .

٦٦٦ — من ماع مغرافه اش يحترق يدَ .

٦٦٧ — من ماع فالفرن راس ما يجيه نعاس .

٦٦٨ — من هو عبد الله فى عباد الله .

٦٦٩ — من هو برناطَ فى جنوَا .

٦٧٠ — من أمّنك لا تخونُوا

٦٧١ — من اختلط مع النخالَ أكلوه الكلاب .

٦٧٢ — من ارقى أمُّ فى سوق النخاسين يسمع من نهاقـَه ومن ضراطه .

٦٧٣ — من لا يشكل قُفـَيل يشكل حُبـَيل .

٦٧٤ — من لا يسمع من كبير يرجع الخرا نصيرُ .

٦٧٥ — من هو نصيبُ جناح اش يخد صدره .

٦٧٦ — من صفت قطاعُ فشيّاعُه .

٦٧٧ — من قدم زيت يصب قنديل

وهذا كقول الشاعر :

خدم العُلا فخدمنه وهى التى ‏ ‏ لا تخدم الأقوامَ ما لم تـُخدم

٦٧٨ — من عرفت كسوته جاز عريه .

٦٧٩ — من لا أرى فى دار أمُ حـَنـيـّة يتعجب من قبة الفُرن .

٦٨٠ — من صبر على جوع بلادُ ينال من رخاها .

٦٨١ — من ماع ترنجه لينـّير يرفاعـهَ .

---

(٦٦٦) ب ، ع : مغرفة .

(٦٧٢) ق : رقا .

(٦٧٣) ب : ققيل . . . — ع : بقفيل — س : فقيل . ق : جبيل .

(٦٧٤) س : نصيب .

(٦٧٥) ب ، مد : يخذ . ع : ياخذ .

(٦٧٦) مد : من صفات قطاع شياع — ب : . . . شياع .

(٦٧٧) ب ، ع : يصيب .

(٦٧٨) س : عريه .

(٦٧٩) مد : من لارى أم حنيا — ق : فى قبت — ب : من قبوا .

(٦٨١) ب : مع . . يرفعه .

٦٨٢ — من هو عيبٌ فى وجهُ كيف يخفى .

٦٨٣ — من اهترق زيتُ فى دقيقُ يعملُ كعكُ ويكْلُ .

٦٨٤ — من دخل بلا نفْقهْ خرج بلا أجرا .

٦٨٥ — من لا يقبل النصيحة أوغيه .

٦٨٦ — من لا ينفع ادفع .

وهذا كقول حازم فى مقصورته :

والبعد ممن لا يفيـد قربه فائدة حقيقة أن تُقْتَنَا

٦٨٧ — من افتقر اتخلص .

٦٨٨ — من واضب الرحا يطحن .

وهذا كقول الشاعر :

أخلق بذى الصبر أن يحظى بحاجته ومدمن القرع للأبواب أن يلجا

٦٨٩ — من غاب عن العين غاب عن القلب .

٦٩٠ — من غاب خاب واكل نصيبُ الأصحاب .

٦٩١ — من اسطحى من ابنة عمُّ اش تنفس لو أولِدْ .

٦٩٢ — من كثرت صناعْ قلت قطاع .

٦٩٣ — من لش تنفعك حياةُ فُوتُ عرس .

وهذا كقول الشاعر :

والمرء ما لم تفد نفعا إقامته غيمٌ حَمَى الشمس لم يمطر ولم يَسِرِ

٦٩٤ — من غرُّ الرخيص وقع فى الدحيص .

---

(٦٨٢) ع سقط منها لفظ (كيف) .

(٦٨٤) ب ، ع : نفقه .

(٦٨٦) ق . والبعد مما .

(٦٨٧) س : تخلص .

(٦٨٨) مد ، ع : واظب .

(٦٩٠) ب ، مد : نصيبه .

(٦٩١) ع ، مد : استحيا من... لش . مد : لو ولد. ق : ابت — ع : بنت — ب : لش .

(٦٩٢) ق : كثرة . . . قلة .

(٦٩٤) مد : فالدحيص . س : فالرخيص .

٦٩٥ — من بدا لُ يخسر العرُبْان .

٦٩٦ — من بدل لحيتهُ بأخرى خسر الاثنين .

٦٩٧ — من عمل حزمة ان ثقيله لعنقُ يحماله .

٦٩٨ — من اشتغل بوتدى واحد يسع فى سُوَّةُ (؟)

٦٩٩ — من قرا لش يشقى .

٧٠٠ — من لو حاجة يغير الحجَّة .

٧٠١ — من لا يبيت اش ينتظر .

٧٠٢ — من عمل بحمْقُ يحمل لعُنْقُ .

٧٠٣ — من هو فى سعودُ النُّميلة تقودُ .

٧٠٤ — من كثُور بناتُ كينُ الكلاب اختينوا .

٧٠٥ — من بنى فى غير بلادُ لا لو ولا لولادُ .

٧٠٦ — من عاند حمار الوَحْش ينقطع فى صفاق قلب .

وهذا كقول الشاعر :

وفى تعب من يحسد الشمس نورهـا ويطمـع أن يأتى لهـا بضريب

فصل

٧٠٧ — من طيور غافق يجى يخزاق ينسى الطيران .

---

(٦٩٥) ق ، مد : بدل . والمثل ليس فى ع .

(٦٩٦) رسمها فى ق : الأنش (الاثنيى ؟) .

(٦٩٧) ع : حزمه اتقيله . . يحمله — ب : حزمه . . . يحملها ب : بوتد .

(٦٩٨) ب : بوتد

(٦٩٩) ع : لاش .

(٧٠٠) ع : يقبر . وتحتملها س — ب تحتمل (المحجة) .

(٧٠١) س : يبت . ق : ينتظر .

(٧٠٢) ع : يحصل — س ، ق : العنق .

(٧٠٤) ع : كثر . . اختانوا — ب : كثر . . كن . . أختان .

(٧٠٥) س : لا لو ولا لى .

(٧٠٦) س : صفاف .

(٧٠٧) ع : يخرا ينسا . ق : يخزاق — ب : يخراق .

٧٠٨ – من بنى اميه يروا النِّعمة ويضراطُ .

٧٠٩ – من ألىّ فزع فيه وقع .

٧١٠ – من آىْ ما يدور القمح لعين الرحا يرجع .

٧١١ – من طِيب الّحنه ومن رطوبة الكف .

٧١٢ – من درج لمدْرَج حتّى لقبة الفرن .

٧١٣ – من بى لبوا حتّى لضراط من قنطار .

٧١٤ – من اهنا لغدى كم من أمرى ينقضى .

قال الشاعر :

ما بين غمضة عين وانتباهتها　　يُصرّف الحال من حال إلى حال

٧١٥ – من ذا العيب انباع الدار .

٧١٦ – من كثرة المصايب رجاع الأعدى حبايب .

قال الشاعر :

يا ويح من يرثى له الشـامت

٧١٧ – من النقط تتألف الأودية .

٧١٨ – من خلاع بجينة يدرْس الزّرجونة ويسكر .

٧١٩ – من الله جيت ذا السفينجيت .

---

(٧٠٨) س : يرواو .

(٧١١) ب : الحنا .

(٧١٢) ع : لدرج .

(٧١٣) ع : من به لبوا حتى لضرط . .

(٧١٤) ب : من هنا لغد . . . أمر ينقضى .

(٧١٥) ب : نبيع .

(٧١٦) ب ، ع : رجع .

(٧١٧) س : الودى – ق : تتلف الأودى .

(٧١٨) ع : يحنيه . س : فجنية .

(٧١٩) ب : جت –س : السفنجيت . ع : السفنجات – والاسفنج نوع من الطعام عند الأندلسيين والمغاربة (دوزى) ج ١ ص ٢٢) .

٧٢٠ – من آىْ ندخلك يا نُص خُبزه .

٧٢١ – من شية تتنوع (؟) .

فصل

٧٢٢ – ما لا يقضى صعب .

٧٢٣ – ما أطيب العرس لولا النفاقة .

٧٢٤ – ما بعد السمى صباغ .

قال المتنبى :

والهجر أقتل لى مما أراقبه　　أنا الغريق فما خوفى من البلل

٧٢٥ – ما بقا للسّقا فالويد الكبير .

٧٢٦ – ما يُغلط فالزق بقُلّة .

٧٢٧ – ما كان أولُ شرط كان آخرُ سلامه .

٧٢٨ – ما بعد العصر ما ينتظر .

وهذا كقول الشاعر :

تمتع من شميم عرار نجـد　　فـما بعـد العشية من عرار

٧٢٩ – ما أهين ما هو الحرب عند النظّارا .

٧٣٠ – ما سوى ترس ولد مبارك .

٧٣١ – ما يدرى قيمة الشىء حتّى يُفقد .

---

(٧٢٠) س : اين – ب : تدخلك .

(٧٢١) س : من شيت . والمثل ليس فى ع ولا فاصل بينه و بين سابقه فى (ب) .

(٧٢٢) ع : من . . .

(٧٢٣) ب : النفقة .

(٧٢٤) س : السمان . ع : صباع – ب ، ق ، س : من أن أراقبه .

(٧٢٥) ب : ما بقى – ع : فالوادى . . – ب : فالواد .

(٧٢٨) ع : ما بعد العصر ينتظر .

(٧٢٩) هو والذى يليه رسما مثلا واحداً فى أكثر النسخ .

(٧٣١) ع : ما يدرا . . . يفتقد .

وهذا كقول مهيار :

ما كنت أعرف ما مقدار وصلكم   حتى هجرتم وبعض الهجر تأديب

فصل

٧٣٢ — متى دخلت القصر قال أمس فى العصر .

٧٣٣ — متى يعمل أبو فسِّيس عسل .

٧٣٤ — متى ترينى وخرِّنى نهار .

٧٣٥ — متى كان الباز نديم الرخام .

فصل

٧٣٦ — مع من تسكن بحال تكون .

٧٣٧ — مع كل ريح اقلاع .

وهذا كقول الشاعر :

صعدة نابتــة فى حائـــر   أيـنما الريح تميلْها تَمِلْ

٧٣٨ — مع ساعتك كن .

وهذا كقول الشاعر :

ما مضى فات والمؤمل غيب   ولك الساعة التى أنت فيها

فصل

٧٣٩ — ميزت الكلب ومْ تميز وبْر .

وهذا كقول الشاعر :

متى كان الخيام بذى طلوح   سقيت الغيث أيتها الخيام

---

(٧٣٣) س : بوفسيس = ابو فسيس هو الجعران .
(٧٣٤) س : وخرينى . ع : أنهار .
(٧٣٥) ب : الرخم .
(٧٣٦) س : تسكون .
(٧٣٧) ع ، ق . . . جائز — ع : تملها — ب . حايز
(٧٣٩) ع : . . وما اتميز — ب : نميز .

٧٤٠ — مدغ الزفت اسود على الباطن .

٧٤١ — ممروقة هى ذا الغنم .

٧٤٢ — منك فيك يوتى عليك .

قال أبو فراس :

فأقصاهم أقصاهم من إساءتى   وأقربهم مما كرهت الأقارب

٧٤٣ — مشرف رحا تطحن ، قال للسعى جت .

٧٤٤ — مشغول هو الفول بنوَّار . .

٧٤٥ — من إلىّ مشت الحمارَ بام عمرو لا الحمارَ رجاعت ولا أم عمرو سمع له خـــبر .

٧٤٦ — مضى الحبل وبقى الفدين .

٧٤٧ — منّتْ عَيْشَ بدشيشه البارد .

٧٤٨ — ماعلك ما تاكل قال لا ، وما تغرم قال ندبر فيه .

٧٤٩ — محمد بسراول ولد .

٧٥٠ — مت مع الناس ولا تعش وحدك .

قال الشاعر :

ولو أنى حبيت الخـــلد فردا   لمـــا أحببت بالخلد انفرادا

٧٥١ — مَبيِّت بلا نياحْ ، قال آخر الليل تسمع الصياح .

٧٥٢ — من ريح ومن بريح .

---

(٧٤١) رسمها فى (س) : الغاتم (الغانم ؟)
(٧٤٢) فى س ، ق يبدأ المثل بواو : ومنك . ب : منك وفيك .
(٧٤٣) ب : مشريف .
(٧٤٤) ع : . . هذا الفول بثوار . .
(٧٤٥) ب : رجعت . . . لها — ق : مر إلى .
(٧٤٦) ع ، ب : الفدان — ق : الحايل .
(٧٤٧) ب : بدشيشها — المثل ليس فى (ع) .
(٧٤٨) ب : معك .
(٧٤٩) ليس فى ع .
(٧٥٢) س : . . ومن يريح . وهو ليس فى ع .

٧٥٣ – مدحناهم حتى خرّيناهم .

٧٥٤ – مر افسى فالرماد يقم وسطك برغيفه .

٧٥٥ – محبّة الرايس فالقلاع .

٧٥٦ – مسمعين الرّيا الحراواخوه .

٧٥٧ – متعلم قزّيز وقيح زَبَلْمَح .

٧٥٨ – مسلم صَاغٍ يهودى أحسن مِنُّ .

٧٥٩ – مليح ويغنى .

٧٦٠ – مشينا لمصران نُعزُّ صبنا الفقها ثم يُزرُ ..

٧٦١ – مناقر اللحم معوج هيت .

حرف النون

٧٦٢ – نفسى فالقارب قال من سرق القيْدوم .

٧٦٣ – نفسى على الحاج صاحب المتاع .

فصل

٧٦٤ – نحن نقرو ولش نفلح ادعى إذا نغنوا .

٧٦٥ – نحن نبخّرُوها وهى تنتن .

٧٦٦ – نحن نتضارب على المـَيْس وهُ يطلب عقيدُ .

---

(٧٥٣) ق : مدهنهم– س : مدمنهم حتى خرنيهم .

(٧٥٤) ق : اسكت – س : است .

(٧٥٦) ب ، ع : . . المريا . .

(٧٥٧) س : ربلح . المثل ليس فى ع – ب : مطعلم .

(٧٥٨) ع : ضاع – س : صاع – ب : ضايغ .

(٧٦٠) ب : فى فم– ع : ننعز . . ينزز . س : مشيت ، ق ، س : فم مكان ثم .

(٧٦١) س : منقر .

(٧٦٢) س : سوق

(٧٦١) ب : صحب .

(٧٦٤) س : نفالح . ع : نحن نقر والاش تفلح . (وليس فى ع بقية الجملة) ب : نحنا .

(٧٦٦) ع : العقيد . س : عقير . ب ، ع الميص والميص هو ما يسمى بالشرش فى مصر ، أى السائل الذى يفرزه اللبن الخاثر (دوزى ج ٢ / ٦٣٩) وعقيده يراد بها عقيد ذلك اللبن .

فصل

٧٦٧ – نكونوا نفسْى نسيروا صفىّْ .

٧٦٨ – نمل السحر يمشوا مع الملى ويجيو مع الفروغ .

٧٦٩ – نزل مع الجُخنذُن الأخضر .

٧٧٠ – نصحنـّهم فما قبلوا .

٧٧١ – نص غبّارا تكفى للأعمش .

٧٧٢ – نظر الله وم يعطى للمعز ذنب بش تغطى سوّته .

قال الشاعر :

فلا حسب فخرت به لتيم ... ولا جد إذا ازدحم الجدود

حرف الهاء

٧٧٣ – هند غمارٌ يعطى الجزىَ للرصاص .

٧٧٤ – هشوش ما يقضى خصله .

٧٧٥ – هم الراس أوكد من الأضراس .

٧٧٦ – هم العشى والغدى ما يتم ابدى .

٧٧٧ – همك ثقب الطاجين .

٧٧٨ – همى وهم الناس متى نفلح .

٧٧٩ – هم البنات للممات .

٧٨٠ – هرب أخزاه الله أحسن من قتل رحمه الله .

---

(٧٦٧) ع : نصيروا – ب : نصير .

(٧٦٨) ع ، ب : ويجو . س : ويجينا .

(٧٧١) س ، ق : غبار .

(٧٧٢) س : وما . . . دنب – ق : يغطى .

(٧٧٣) ع : غمارى . س : عمار – ب : غمارة – يريد الحديد المصنوع فى غمارة دون الرصاص .

(٧٧٦) س : والمغدوي . بهـ ، ب : ابداً – ب : العشا والغدا .

(٧٧٧) مد : اثقب الطجن .

(٧٨٠) ع : خزاه . والأمثال الثلاثة السابقة لم ترد فى ع وكذلك المثلان التاليان .

٧٨١ — هو يقلُ اش تبت شي وهو يجرّد سراول .

٧٨٢ — هـبَرْ ولاتخبط .

٧٨٣ — هدرة حاوى لا تّهولك .

٧٨٤ — هز المحسّا فى دار الخيل يقوم المدبر بالزوج .

٧٨٥ — هم عجنوها وهم يلطّموها .

٧٨٦ — هرب إلىّ قالها .

٧٨٧ — هل اكسب مالا . هل أموت غريبًا .

وهذا كقول امرئ القيس :

فقلت له لا تبك عينك إنما نحاول ملكا أو نموت فنعذرا

حرف الواو

٧٨٨ — واحد فرن وآخر يسعى فيه .

وهذا كقول الشاعر :

ولجندب سهل البلاد وعذبها ولى الملاح وحزنهن المجدب

٧٨٩ — واحد سوط وآخر ار بتعش .

٧٩٠ — واحد من ميّ واتبع البقّ .

٧٩١ — واحد أمير وآخر يقود الحمير .

---

(٧٨١) س : يجدد — ق ، س : نبت .

(٧٨٢) س : هو ولا تحبط .

(٧٨٣) ب : هدرت .

(٧٨٤) س : المدبور — ب : المحطا .

(٧٨٦) ق ، س : قاله .

(٧٨٧) فى ع النصف الثانى فقط .

(٧٨٨) س : فوق . ع : فرق .

(٧٨٩) مد : سقوط . ع . اسوط . س : ارتعش . ب فى الهامش أربعة عشر .

(٧٩٠) س : الباقى . وليس فى ع .

(٧٩١) مد : وخر . س ، مد : وإذا يحاس الميش . ع : يحاش .

قال الشاعر :

وإذا تكون كريهة أدعى لهـا وإذا يحاس الحيس يُدعى جندب

٧٩٢ — واحد بمصارن على ذراع وآخر يقول ارّ طرَيْفَ للقط .

قال الشاعر :

كعصفورة فى كف طفل يسومها ترود حياض الموت والطفل يلعب

٧٩٣ — واحد يقود وآخر يضرب بالعود .

٧٩٤ — واحد يقول وآخر يزكى .

٧٩٥ — وصّل الحمار للما شرب أو فلا شرب .

٧٩٦ — وصل الكذاب لباب داروا طليقُ .

٧٩٧ — وفىَ الأحمق خير من عطاه .

٧٩٨ — وجد المقالا فقالا .

٧٩٩ — وجه الاّ يرَى ألف مثقال سوى .

٨٠٠ — وقع الحك واصاب غطاه .

قال الشاعر :

وشبه الشيء منجــذب إليه وأشبهنـا بدنيانا الطغام

٨٠١ — وبر من است الخنزير خيران كثير .

---

(٧٩٢) س : بمصران . . يقل أرم . . مد : يقل طريف . ع : يقل ارا طريف .

(٧٩٤) ليس فى ع . رسمها فى ق : يزين .

(٧٩٥) مد : للما اشرب أولا .

(٧٩٦) ع : . . الدار — ع ، ب : واطلق .

(٧٩٧) س : الحمق . ورواية ل : وفاء الأحمق بالوعد خير من عطائه — ولكن يظهر أن وفاء هنا بمعنى إعطاء .

(٧٩٨) ب : المقال فقال .

(٧٩٩) من هنا لآخر الحرف ليس فى (ع) ما عدا رقم (٧٩٩) — ب : متقال — مد : الأرى .

(٨٠٠) مد : اغطاه — والحك هو الحق .

(٨٠١) ب : اسط .

٨٠٢ – ولدى وعبدى على قرض سعدى .

٨٠٣ – ولد بلا لقمَ بحال خبز بلا رشم .

حرف لام ألف

٨٠٤ – لا تقل واحد حتى تحصّلُ فى العدْل .

٨٠٥ – لا تلطم من دنا أجَلُ .

٨٠٦ – لا من الكلاب ولا من الصيادَ .

٨٠٧ – لا مع الطيور ولا مع الوحوش .

٨٠٨ – لا ستى شى ولا سيدى شى .

٨٠٩ – لا ديدى ولاحَبّ الملوك .

٨١٠ – لا است ولا طوير .

٨١١ – لا تكذب إلاّ على ميّت .

وهذا كقول الشاعر :

نقدت على المبرّد ألف بيت　　كذاك الحىّ يغلب ألف ميت

٨١٢ – لا بشطاطُ عزيزاً ولا بقصر ابنته .

٨١٣ – لا قِربَة ان تهْدَى ولا زُبْدان يجتمع .

٨١٤ – لا صبىّ ان يحفظ ولا أديب ان يعذر .

---

(٨٠٢) ع : قرط – على قرض أى على قدر وكذلك جاء الصيغة عند بن شنب ج ٣ ص ٣٩ (ولدك وعبدك على قدر سعدك) .

(٨٠٣) س : خبزا – ق ، س : ولدى – واللقمة هى الدمعة (دوزى) والرشم هو النقش .

(٨٠٤) ع : فالعدل .

(٨٠٥) ليس فى ع .

(٨٠٨) مد : لا ستى ستى ولا سيدى ستى . وهو ليس فى ع .

(٨٠٩) ع : لا ديك والديدى وحب الملوك كلاهما ثمر . أما الثانى فهو الكرز لدى المغاربة وربما كان الأول هو التوت .

(٨١٠) ب : اسط .

(٨١٢) ق ، ع ، ب : بشطّط . ع : عزيز – ب : ابنتها – مد : لاشطاط . ولا قصيرْ بنته .

(٨١٣) مد : قرية . . زيد . . . وليس فى ع .

(٨١٤) ع : لا صبى يحفظ ولا مؤذب يعذر .

٨١٥ – لا مع أمّ ولا فى العرس .

٨١٦ – لا حاجة ان قضينا ولا وجه ان بقّينا .

وهذا كقول الشاعر :

إذا الجود لم يرزق خلاصا من الأذى　　فلا الحمد مكسوبًا ولا المال باقيا

٨١٧ – لا تلهم الدّب لرمى الحجر .

٨١٨ – لا ترى القرد فى طلوع إلا فى هبوط .

٨١٩ – لا تلمّ العصَيفير حتى تقلع النُويله .

٨٢٠ – لا راحه مع عقاب .

٨٢١ – لا يجاع الذيب ولا يظلم الراعى .

حرف الياء

٨٢٢ – يَبيع النّهار ويَشترى الليل .

٨٢٣ – يَطلب بَجاجين فى أسفَنج .

٨٢٤ – يطلب الاسفنج فَأطراف الذّرُو .

٨٢٥ – يعمل من الجريح قريح .

٨٢٦ – يا على بيّاع الدّقيق يَعقل .

---

(٨١٥) ع : أمى – ب : فالعرس .

(٨١٦) مد ، ع : نقينا – ب : نعينا .

(٨١٧) س : الحجار . ليس فى ع .

(٨١٨) مد ، س : لا تر . ليس فى ع .

(٨١٩) مد : العصر . ليس فى ع النويله هى الكوخ أو الخيمة (انظر دوزى – نول) والعصير هو العنب أو التين (انظر : ألفاظ مغربية) .

(٨٢٠) مد : راحا . ع : لا راح مع علبه (!) .

(٨٢١) مد : لا يجوع . س : الديب .

(٨٢٣) مد : فاسفنج . ليس فى ع . والبجاجن جمع بجون وهو طرف الفاكهة انظر دوزى (بجن) وانظر ألفاظ مغربية (بجول) وهى أسبانية .

(٨٢٤) مد : الزرو : ليس فى ع .

(٨٢٥) مد : جريحاً قريحا – والمثل عند وستر مارك رقم ١٨٣٢ .

٨٢٧ – يدخل بين الظِّفْرا واللحم .

٨٢٨ – يفرِّق مالُ على متعلمين .

٨٢٩ – يدخل الجنَّه برحمة ربّ .

٨٣٠ – يزّين الحبس حتى يتمنّ فيه رَقْدا

وهذا كقول حبيب :

وتكفَّل الأيتام عن آبائهم ... حتى وددنا أننــا أيتام

٨٣١ – يتكى على رزْقُ بالوطف (؟) .

٨٣٢ – يتعيش فالخَنْزرا باطل .

٨٣٣ – يخدم جهنم ويموت بالبرد .

وهذا كقول الشاعر :

جل حظى منها إذا هى دارت ... أن أراها وأن أشم النسيمــا

٨٣٤ – يا رايدين العَصير أىْ كنتم وقتَ الزَّبير .

وهذا كقول الشاعر :

أفى الولائم أولاد لواحـــدة ... وفى الكريهـــة أولاد لعلات

٨٣٥ – يخلى الصيد ويتْبع الأثر .

٧٣٦ – يضرب فى حديدان بارد .

٨٣٧ – يطلب الغنيمة فالهزيمة .

---

(٨٢٧) هذا المثل والذى بعده ليسا فى ع . ب : الظفر .

(٨٢٨) ب : معلمين .

(٨٢٩) مد ، ع : ربى ، س : برحمت ربك .

(٨٣١) س : بالوضف . ب ، مد : بالوطف . س : الوضف .

(٨٣٢) ع : يعيش الجنزير باطل . مد : فالحزاز .

(٨٣٣) ع : العصر . س : يا زيرين – ق ، مد ، يا زايرين .

(٨٣٤) كتب المثل فى النسخ فى هذا الموضع دون الشاهد ثم أعيد بعد سطرين ومعه هذا الشاهد .

(٨٣٥) س : يخل .

(٨٣٦) ع : لا تثبت (أن) وكذلك ب تكسر الدال .

(٨٣٧) ب ، س : فى .

٧٣٨ – يبنى قاصر يهدم مدينة .

٨٣٩ – يضرب الطبل تحت الكِسا .

٨٤٠ – يوقف زِقّ ان ناقص للحَيْط .

٨٤١ – يسرق مع السارق وينوح مع صاحب الدار .

٨٤٢ – يرقى يدُ لعَيْن الشمس .

٨٤٣ – يغسل البول بالخرا .

٨٤٤ – يقسم الخرا بعظم الجيفة .

٨٤٥ – يُميّم سهل يكل زرْقُ بالسكوت .

٨٤٦ – يقول لك آش هُنا شَىْ

قال الشاعر :

لالأبوحُ بحبَّ بثُنــة إنهــا ... أخذت علىّ مواثقا وعهودا

٨٤٧ – يجعل الله لكلّ شيء سبَب .

قال الشاعر :

نذمُ من جهلنا الدنيا وتعجبنا ... وكل شيء إلى شيء له سبَبُ

٨٤٨ – يغطى عين الشمس بسُلّم .

قال زهير المهلبى (؟) :

وأنى لأخفى فيك ماليس خافيًا ... واكتم وجدا مثله ليس يكتمُ

٨٤٩ – يرى الجُمَّار من النعايم الكبار .

---

(٨٣٨) ع ، مد ، ب : قصر .

(٨٤٠) ليس فى ع – ب : زقا .

(٨٤١) ع : ويقوم مع صحب . .

(٨٤٢) ع : يرمى .

(٨٤٥) مد ، س ، ع ، ب : رزق . ع يكون .

(٨٤٦) س : يقل – ق : بتنة . لم يرد الشاهد فى مد .

(٨٤٨) مد : بالغربال مكان بسلم . س ق زهير المهبلى . وسقط فيهما (ما ليس) فى البيت .

(٨٤٩) س : يربى الحمار .

وهذا كقول الشاعر :

تعــدَّون عقــرَ النيب أفضلَ مجدِكم
بَنـــى ضَوْطرَى لَولا الكمىَّ المقنَّعــا

٨٥٠ – يدان لا تقطعُ قبَّالُ .

٨٥١ – يَخرُجِ من الوردَ شَوْكه ومن الشَّوكه وردة .

---

(٨٥٠) ع. قبل . مد : لانقطاع إقبال . والمثل ليس فى س.

(٨٥١) ع: ومن الشوك . والمثل ليس فى س .

المصادر والمراجع

نقتصر على ذكر المهم من المصادر والمراجع التى اعتمدنا عليها فى هذا البحث وفى تحقيق نص ابن عاصم ، مضربين عن ذكر المعاجم اللغوية العربية وكتب الأدب ودواوين الشعر والأبحاث والمقالات التى كان دورها ثانويًا فى هذه الدراسة .

* * *

أمثال العرب للمفضل الضبى – طبع الجوائب (استانبول) سنة ١٣٠٠ هـ .

الأمثال لأبى عبيد القاسم بن سلام – ضمن مجموعة بعنوان « التحفة البهية والطرفة الشهية » – طبع الآستانة – الجوائب سنة ١٣٠٢ .

جمهرة الأمثال لأبى هلال العسكرى – على هامش الميدانى – مصر سنة ١٣١٠ هـ.

العقد الفريد لابن عبد ربه – طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة سنة ١٩٤٠

الفاخر للمفضل بن سلمة – طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومى – القاهرة سنة ١٩٦٠

فصل المقال فى شرح كتاب الأمثال لأبى عبيد البكرى – طبع جامعة الخرطوم سنة ١٩٥٨ .

مجمع الأمثال للميدانى – القاهرة سنة ١٣١٠ هـ .

* * *

لحن العامة لابن هشام – عنوانه « المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان » فى النسخة المخطوطة رقم ٩٩ – وعنوانه « الرد على الزبيدى فى لحن العوام » فى النسخة المخطوطة رقم ٤٦ – وكلا النسختين فى مكتبة الإسكوريال .

حدائق الأزاهر لابن عاصم الغرناطى – طبع حجر بمدينة فاس بدون تاريخ – ثم النسخ الخطية منه فى دار الكتب بالقاهرة . والمكتبة الأهلية فى باريس . ومكتبة الإسكوريال . ومكتبة الأكاديمية التاريخية بمدريد ومكتبة المتحف البريطانى بلندن . والأولى فى فهرسة دار الكتب (الطبعة الثانية) ج ٣ ص ٨١ تحت (أدب ١٨٣٣) – والثانية تحت رقم ٣٥٢٨ – والثالثة تحت رقم ١٨٧٥ (لم تدخل فى فهرسة

الإسكوريال) والرابعة تحت رقم ٩١ من مجموعة جاينجوس . والخامسة تحت رقم ١١٤٥ (ملحق فهرسة المتحف البريطانى) — وكلها بخطوط مغربية وأجودها نسخة القاهرة ثم باريس .

ديوان ابن قزمان — وهو مجموعة أزجاله — طبع بالتصوير فى برلين سنة ١٨٩٦ وطبع فى حروف لاتينية فى مدريد سنة ١٩٣٣ .

أمثال الرباط ، وهى مجموعة نشرها المستشرق الفرنسى برينو وتلامذته . فى مجلة هسبريس .

Brunot (L.) Proverbes et dictons arabes de Rabat-Hesperis T. VIII (1928)

أمثال بن شنب — وهى مجموعة من الأمثال الحديثة فى الجزائر والمغرب ، جمعها وترجمها إلى الفرنسية وشرحها محمد بن شنب وطبعت فى باريس سنة ١٩٠٧ فى ٣ مجلدات تحت عنوان :

Proverbes Arabes de l'Algerie et du Maghreb par. Mohammed Ben Cheneb. Paris 1907.

أمثال وستر مارك . وهى مجموعة من الأمثال المغربية الحديثة . جمعها وترجمها إلى الإنجليزية وساعده فيها عبد السلام البقال وهى تحت عنوان :

Wit and Wisdom in Morocco, a study of native proverbs. By, Edward Westermarck - London 1930.

أمثال مغربية — وهى مجموعة فى كراسة صغيرة مخطوطة فى ملك الأستاذ خير الدين الزركلى ، جعلها مشكوراً تحت تصرفنا — بها ٤٩٨ مثلا فى ٨ ورقات .

معجم بدورو ألقالا (Pedro de Alcala) وهو معجم إسبانى عربى كتب فى أوائل القرن السادس عشر فى غرناطة وطبع فى جوتنجن سنة ١٨٨٣ وإليه نرمز بحروف Alc وعنوانه :

Petri Hispani, de Lingua Arabica ...

معجم عربى لاتينى ولاتينى عربى ، صنع فى إسبانيا إبان العصر الإسلامى على يد أحد المستعربين — وقد نشره سكابريللى فى فلورنسا سنة ١٨٧١ وإليه نشير برمز Voc —

Vocabulista in arabico da c. schiaparelli-Firenze 1871.

معجم دوزى — وهو تكملة المعجمات العربية للمستشرق الهولندى رينهرت دوزى فى جزئين كبيرين — طبع فى ليدن (الطبعة التانية) سنة ١٩٢٧ .

Dozy (R.) — Supplement aux Dictionnaires arabes. Leide - Paris 1927.

ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمى فى لحن العامة : عبد العزيز الأهوانى مجلة معهد الدراسات العربية بالقاهرة — المجلد الثالث — سنة ١٩٥٧ .

الزجل فى الأندلس — عبد العزيز الأهوانى — معهد الدراسات العربية العالية — القاهرة سنة ١٩٥٧ .

Blachère (R.), Contribution à l'étude de la litterature Proverbiale des Arabe à l'epoque Archaïque - Arabica - T.I. Fasc. I.Leiden 1954.

Marçais (W.) Textes Arabes de Tanger. Paris 1911.

Santillana (Inigo Lopez de Mendoza, el Marques de) — Refranes — Madrid 1873 (Origenes de la Lengua Espanola).

الحملة الفرنسية على مصر

فى رواية أحد المعاصرين

للدكتور محمد كفافى

إن معرفتنا بتاريخ الحملة الفرنسية[1] على مصر من كتابات العرب المعاصرين لا يكاد يتجاوز ما خلفه لنا الجبرتى ونقولا الترك. ويكاد الجبرتى يستأثر باهتمام الباحث العربى الذى يهتم بمعرفة الآثار القريبة للحملة الفرنسية ، وصداها فى البلاد ، ووقعها المباشر على المعاصرين من أهلها .

ولسنا نريد أن نتحدث هنا عن الجبرتى وتاريخه أو عن نقولا الترك وكتاباته ، فقد ظهرت فى ذلك دراسات مختلفة لا محل للإضافة إليها هنا .

ولكن من الأمور الجديرة باهتمامنا أن نعمل على نشر ما عسانا نعثر عليه من كتابات المؤرخين الآخرين الذين عاصروا الحملة الفرنسية ، فلعلنا نجد فيما كتبوه مصدراً لجلاء أمر غامض أو إكمالاً لصورة لم تبلغ بعد درجة كافية من الوضوح .

ولقد لفت نظرى — أثناء قيامى ببعض الأبحاث عن تاريخ البلاد العربية إبان العهد العثمانى — مخطوط فى تاريخ ماردين لمؤرخ عاش بتلك المدينة وكان مفتيا لها ، ذلك هو عبد السلام بن عمر بن محمد الماردينى :

ولد عبد السلام الماردينى عام ١٢٠٠ هـ / ١٨٧٥ وتوفى عام ١٢٥٩ هـ / ١٨٤٣

وقد ألف الماردينى عدداً من الكتب هى :

« أسماء رجال الحديث » ؛ « أم العبر فى التاريخ » ؛ « خلاصة المنطق » ؛ « زوال الترح شرح منظومة ابن فرح » فى الحديث ؛ « الشافى شرح « الكافى » فى علمى العروض والقوافى » ؛ « شرح الفاتحة بالحروف المهملة » ؛ « شرح نوابغ الكلم » ؛ « القيراطية الصغرى » فى الفرائض ؛ « القيراطية الكبرى » ؛ كتاب فى

(١) ١٧٩٨ — ١٨٠١ .

علم البيان ؛ « مختصر معاهد التنصيص » ، وغير ذلك من الرسائل والحواشى [1] .

والكتاب الذى لفت نظرى فى تلك القائمة من مؤلفاته هو كتاب « أم العبر » فى التاريخ ، وعنوانه الكامل : « أم العبر فى ذكر من مضى ومرّ » ، أو تاريخ ماردين » .

ولهذا الكتاب نسختان : إحداهما محفوظة بدار الكتب المصرية (برقم ٨١٣ تاريخ) ، والأخرى بمكتبة جامعة القاهرة (برقم ٢٣٠٦٨) .

نسخة دار الكتب :

وهى ناقصة من أولها والورقة الأولى منها ممزقة ، ولكن مقدار النقص بها قليل لا يتجاوز المقدمة وبضعة أسطر من صلب الكتاب.

بقلم نسخ جميل فى ١٧١ ورقة ومسطرتها ١٧ سطراً والنص المكتوب ١٧ × ١١ سم .

وآخرها : « وأما حاج أسعد بك كان يومئذ فى بغداد وفى أيامه انعزل وزير بغداد على الرضا باشا وتوجهت الحكومة إلى محمد نجيب باشا والى الشام فقدم منها ومرّ على ماردين وتوجه نحو بغداد وذلك فى جمادى الآخر سنة ١٢٥٨ » .

الخاتمة : « قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب وهو من مؤلفات شيخنا ومرشدنا السيد عبد السلام أفندى المفتى الماردينى نفع الله بعلومه كافة الطالبين آمين وأنا الفقير إبراهيم المحمدى الشرابى ابن ملا أحمد المهدوب ، وذلك فى بلدة ماردين فى يوم الأربعاء غرة شعبان المعظم سنة ١٢٥٨ والله الموفق والمعين لأجل أخينا فى الله ملا مصطفى بن الروضة الماردينى. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين » .

وخط الخاتمة مطابق لخط نص الكتاب .

وواضح من هذه الخاتمة أن الناسخ إبراهيم المحمدى الشرابى انتهى من نسخ هذا الكتاب فى عام ١٢٥٨ وهو العام الذى انتهى المؤلف فيه من سرد تاريخ ماردين واختتم فيه كتابه . كما أن من الواضح بتلك المقدمة أن المؤلف كان لا يزال فى قيد الحياة حين اكتمل نسخ هذه النسخة .

(١) انظر : إسماعيل باشا البغدادى : هدية العارفين ، جـ ١ ، عمود ٥٧٢ . أستانبول ، ١٩٥١ .

نسخة مكتبة جامعة القاهرة :

وهى نسخة كاملة بخط معتاد ، فى ١٤٠ ورقة ، ومسطرتها ١٩ سطراً ، والنص المكتوب ١٦ × ١٢ سم .

أولها : «هذا كتاب التواريخ المسمى بأم العبر فى ذكر من مضى ومر لعبد السلام أفندى مفتى ماردين .

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله الذى عجز الواصفون عن صفته ، ولم يعرفه أحد حق معرفته . . . »

وآخرها : « وأما حاج أسعد بك كان يومئذ فى بغداد ، وفى أيامه انعزل وزير بغداد على باشا وتوجهت الحكومة إلى محمد نجيب باشا والى الشام فقدم منها ومر على ماردين وتوجه نحو بغداد ، وذلك فى جمادى الآخر لسنة ١٢٥٨» .

الخاتمة : « استراح قلم الفقير عمر من تواريخ المسمى بأم العبر لوالده عبدالسلام بن عمر فى ستة أيام مضين من ذى الحجة لسنة ثمانية وسبعين ومائتين بعد الألف .»

والخاتمة بخط ناسخ الكتاب ، وواضح منها أن ناسخ الكتاب أبو المؤلف .

وقد رتب المؤلف كتابه على سبع طبقات وخاتمة :

الطبقة الأولى : فى ذكر أولى العزم من الأنبياء والعلماء .
الطبقة الثانية : فى ذكر الملوك الماضية قبل الدولة المحمدية .
الطبقة الثالثة : فى ذكر الخلفاء الراشدين.
الطبقة الرابعة : فى ذكر خلفاء بنى أمية .
الطبقة الخامسة : فى ذكر خلفاء بنى العباس .
الطبقة السادسة : فى ذكر ملوك شتى .
الطبقة السابعة : فى ذكر سلاطين آل عثمان .
الخاتمـــة : فى ذكر أحكام ماردين وحكامها .

والقسم الجدير بالعناية فى هذا الكتاب هو المتعلق بسلاطين آل عثمان وببلدة المؤلف ماردين . وأكبر فصول الكتاب خاتمته المتعلقة بأحكام ماردين وحكامها وتبدأ فى نسخة دار الكتب من الورقة رقم ١٠١ وتمتد حتى آخر النسخة البالغة ١٧١ ورقة . أما ما كتبه المؤلف عن سلاطين آل عثمان فيتضمن فصلا عن استيلاء

بونابرت على مصر ، وهو الذى نقوم بنشره هنا ، وعنوانه :

« فصل فى ذكر استيلاء بانابُرْتَه على مصر القاهرة ، وهو من أعجب العجائب وأغرب الغرايب . »

والمؤلف وإن اختتم كتابه فى عام ١٢٥٨ ه أى قبل وفاته بعام واحد فإنه قد كتب أقساماً فى وقت متقدم على ذلك بكثير . ففى القسم المتعلق بالعثمانيين — وهو القسم الذى ننشر منه هذا الفصل — ذكر المؤلف أنه كان يؤلف كتابه فى عام ١٢٣٤ .

قال مثلا عن الصدر الأعظم كور يوسف باشا : « وهو باق فى الحبس إلى زماننا هذا أعنى عام ١٢٣٤ »(١) .

ثم عاد فقال عن العلاقات بين العثمانيين والروس : « والصلح باق إلى هذا الزمان يعنى ١٢٣٤ »(٢) والظاهر أنه ظل يضيف إلى القسم المتعلق بماردين ما يجد من تواريخ ولم يختتمه إلا فى أواخر أيام حياته .

والمؤلف وإن عاصر حوادث الحملة الفرنسية فإنه لم يشهدها ، وإنما نقلها عن شاهد لها يدعى سليمان البرّانى . قال فى أول حديثه عن حملة بونابرت :

« أخبرنى من شهد هذه الوقعة منهم سليمان البرّانى فإنه كان قد أنشأ رسالة فى هذه الوقعة نثراً ونظماً وقرأها بحضورى من أوّلها إلى آخرها . قال رحمه الله — حيًا أو ميتًا — . . . . »(٣)

ولم أعثر فى كتب التراجم المعاصرة على أية ترجمة لسليمان البرّانى هذا ، ولكن كلام الماردينى واضح فى أن البرانى شهد وقائع الحملة الفرنسية وألف عنها وأن الأول نقل عن الثانى ما كتبه عنها .

وقد صرح البرانى — فيما رُوى له من شعر — بما يفيد ذلك . قال :

« حضرت الحرب شابا بالتحاء   خرجت وشيبتى بيضا تلالى »(٤)

كما ذكر الماردينى بصريح العبارة أن البرانى مصرىّ . قال : « وقد أنشد الشيخ سليمان البرانى المصرى معارضاً لقصيدة الشيخ بدير المقدسى . . . »(٥)

(١) نسخة دار الكتب ، الورقة ١٩٧ .   (٢) ١٩٧ .
(٣) ١٨١ .   (٤) ١٨٣ .   (٥) ٨٧ ب .

وقد اعتمدت فى نشر هذا النص على نسخة دار الكتب ، فهى أقدم تاريخاً ، وقارنتها بنسخة مكتبة جامعة القاهرة ، وهى بخط ابن المؤلف ، كما ذكرنا .

ويتضمن النص كثيراً من الأغلاط النحوية واللغوية والإملائية ، فأساليب ذلك العصر حافلة بمثل تلك الأغلاط ، ولكنى تركتها كما هى حرصاً على إخراج النص كما كتبه مؤلفه ، ففى ذلك مراعاة لأصول النشر العلمى ، كما أن فيه تقديماً لمثل من أساليب ذلك العصر .

ولسنا ندعى أن ما ورد فى هذا النص يتضمن تأريخاً دقيقاً للحملة أو رواية أمينة لكل وقائعها ، فهو ينطوى على أخطاء لا شك فيها وخاصة فيما يتعلق بجلاء الفرنسيين عن مصر ونهاية الحملة .

ولكن المؤلف — مع ذلك — ينقل لنا جانباً كبيراً من الحقيقة ، فيروى الكثير من الوقائع الصحيحة ، ويذكر لنا ما كان يتحدث به الناس حينذاك ، ويعبر عن مشاعر الشعب المصرى تجاه الحملة وتجاه حكامه من المماليك . ولعل من المفيد هنا أن ننقل ما كتبه عن إحدى وقائع الحملة ونقارنه بما كتبه مؤرخ آخر عاصر الحملة هو نقولا الترك لنتبين طريقته فى رواية الأحداث ، ومدى اتفاقه مع غيره .

قال نقولا الترك يصف موقعة الرحمانية :

« فلنرجع إلى ما كنا فى صدده وهو أن أمير اللواء مراد بيك مع عساكره ما زال ساير حتى وصل إلى الرحمانية ، وهنالك قابل العساكر الفرنساوية قادمين كالبحر الزاخر والسيل القاطر ، وكان المشار إليه قد أرسل الجبخانة بالذهبيات مع عسكر الأروام(١) والكرتابية(٢) فى بحر النيل ، وهو ساير بالعساكر على البر أمامهم . فحين وصلوا إلى الرحمانية ورأت غلايط الفرنساوية فى بحر النيل فتقابلوا الذهبيات مع الغلايط وبدو يرمو على بعضهم المدافع ، ثم رموا الغلايط بمبه واحدة فجاءت فى الذهبية التى فيها الجبخانة فاحترقت واحترقت باقى الذهبيات من حولها وصعدت النار من الذهبية الذى فى البحر ووقعت فى الجبخانة التى على البر فشالت فيها النار . فيالها من ساعة كانت مهولة وبدت تتطاير الرجال من الذهبيات كالعصافير

(١) اليونانيون .   (٢) أهالى كريت .

وارتجعت إلى ورى فداهمتهم الفرنساوية بالكال والرصاص فما زالوا موليين إلى ورى ونهضوا نهضة واحدة إلى جسر الأسود الذى هو بعيد عن مصر مسافة نصف نهار وركزت هناك عساكر الغزّ تماماً . »(١)

وقال الماردينى فى وصف الموقعة ذاتها :

« وسارت الفرسان فى البر ، والسفن فى البحر ، حتى وصل الجسر الأسود وهو شمال مصر مسافة سبع ساعات إلى قرية القطة ، ثم إلى وردان ، ثم ارتحل إلى أرض البحيرة حتى وصلوا إلى الرحمانية ، فوجد بها جيش الكفار ، فلما تراءى الفئتان أرسل كل واحد لصاحبه النيران . وكان مدافع المسلمين تصيب أجنحة سفن الكفار فتقف مكانها ، والسفن لا تجرى إلا بها . وأخذ المسلمون من سفن الفرنسيس قريباً من عشرة سفاين ، فانهزم المشركون إلى الشاطئ ، ثم أرسلوا مدفعاً إلى سفينة الذهبية التى فيها ذخائر مراد بك ، ووقع بها نار فاحترقت بمن فيها . وطمع المشركون فيهم ، فانهزم مراد بك ومن معه ، وقتل منهم خلق كثير . »(٢)

ويتضمن النص قدراً كبيراً من الشعر الذى نظم عن الحملة فيزودنا بمادة صالحة تعيننا على دراسة جانب من الشعر العربى فى تلك الحقبة من الزمان .

وهو بعد ذلك يصور لنا صدى الغزو الفرنسى لمصر فما جاورها من أقاليم عربية إسلامية .

محمد كفافى
أستاذ مساعد — كلية الآداب
جامعة القاهرة

(١) مذكرات نقولا ترك ، ص ١٤ ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
(٢) نسخة دار الكتب ، ٨٢ أ .

النص

[٨٠ ب] فصل فى استيلاء بانابُرْته على مصر — القاهرة

وهو من أعجب العجايب ، وأغرب الغرايب

(١٨١) أخبرنى من شهد هذه الوقعة ، منهم سليمان البرّانى ، فإنه كان قد أنشأ رسالة فى هذه الوقعة ، نثراً ونظماً ، وقرأها بحضورى من أولها إلى آخرها .

قال رحمه الله — حياً أو ميتاً — : إنه لما ظهر بانابرته فى بلاده ، واستولى على مالطه من بلاد الإفرنك ، وقويت شوكته ، طمع باستخلاص ممالك الإسلام ، فتوجه نحو جزائر المغرب ، وقاتلوه فانكسر باذابابرته ومن معه من الفرنسيس ، وعادوا خائبين . ثم عزم بالتوجه نحو ممالك مصر حتى دنا من الإسكندرية ، فراسل بانابرته محمد كُرَيم أمير الإسكندرية ، وقال : « نحن تجار أتينا للبيع والشراء ، فهل تأذن انا فى ذلك ، ولك منا كذا وكذا ؟ » فاغتر بذلك محمد كُرَيم ، وأذن لهم بالدخول ، فدخلوا بشرذمة قليلة ، ولم يزل يدخل منهم كل يوم مائة وألف ، حتى تكامل جيشهم ، وتمكنوا منها ، وبنوا بها أبراجاً وقلاعاً ، وأظهروا لأهلها العدل والإنصاف ليطمع الخلق فيهم . فعند ذلك أرسل محمد كريم كتاباً للغز بمصر ، وأعلمهم بمجىء الفرنسيس ، وما أضمروه من الخدعة والتلبيس ، فلم يلتفت الغُزّ إلى قوله . وقالوا : « من قصدنا فعلنا به ما نريد ، ونحن أولو قوة وأولو بأس شديد » .

لا تحقرنْ شأنَ العدوّ وحالـه   فلربما صرَعَ الأسود الثعابُ

والغُزّ عبارة عن المماليك الذين كانوا بمصر ، ورؤساؤهم حينئذ كان إبراهيم بك ومراد بك ، وهم رؤساء الكلّ ، وإليهم كان المرجع فى الأمور ، ثم مصطفى بك ، وأيوب باك الصغير ، وأيوب بك الكبير ، ومحمد بك الألفى ، وقاسم بك ،

(١) فى النص أخطاء لغوية ونحوية و إملائية تركناها كما هى ابتغاء تقديم النص كما هو مراعاة لمقتضيات النشر العلمى .

وإبراهيم بك الوالى ، ومراد بك الصغير ، وقاسم بك أبو يوسف ، وعثمان بك ، ويحيى بك ، وجملتهم أربعة وعشرون ، ويتبع كل واحد جملة (٨١ ب) من الكُشّاف ، وكلّ كاشف له خدم وحشم كالوزير .

ثم إنهم لما تمكنوا من الإسكندرية ، تركوا بها عسكراً وتوجهوا نحو دمنهور البحيرة ، وهى بلدة بالقرب من الإسكندرية ، فحاصروها إلى أن دخلوها ، وانهزم أميرها . فعند ذلك راسلوا جميع أهل القرى والفلاحين ، وهم بدمنهور ، وكان فى أول كتابهم : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ليعلم أهل مصر أنه ما جئنا لأخذ الأموال ، ولا لقتل الرجال . وإنما أرسلنا السلطان لإخراج المماليك من هذه الديار ، فمن سلم لنا سلم ، ومن حاربنا ندم » .

وكان الخلق لهم تضجر من المماليك لظلمهم وجورهم ، ففرحوا بهذه الأخبار وقالوا : « هذا أمر سلطانى لا نقدر على مخالفته . » فمنهم من راسلهم بالإطاعة خفية ، ومنهم من أعرض عن جوابهم . واجتمع أهل مصر بجملة الأكابر والأعيان ، واستشاروا فى مدافعة الكفار ، ومكافحتهم ، فاتفق رأيهم على أن يخرج إليهم أولا مراد بك . فأجاب بالرضى ، وجهز جيشه ، وهيّأ ذخائره ، وخرج لقتالهم . وأول ما بطل من مصر درس العلم ، وأخذ العلماء فى قراءة الأدعية والأوراد ، فمن ذلك قولهم :

ياغارة الله ، حُلّى عَقْد ما ربطوا	وشتى شمل أقوام بنا اشتبطوا
الله أكبر ، سيف الله قاتلهـــم	وكلما قد علوا فى ظلمهم هبطوا

ومنها قولهم :

واقصم بقهرٍ كلّ من آذانا

ومن بسوءٍ قد نوى حمانا

ومنها :

فقطع دابر القوم الذين ظلموا ، والحمد لله رب العالمين .

ومنهم من كان يتلو القرآن أو البخارى أو مسلم إلى غير ذلك .

ثم إن مراد بك نزل بلدة الجيزة ، وهى عن غربىّ مصر ، بينها وبين مصر العتيقة بحر النيل . ومصر العتيقة هى قبل مصر اليوسفية بساعتين ، وشمال مصر

اليوسفية مدينة بولاق ، وهى مورد السفن ، واسكلة (١٨٢) إلى مصر . فخرج مراد بك من الجيزة بعساكر وافرة ، ومعهم الذخائر والمدافع ، وكان له سفينة تسمى الذهبية ، ملأها من البارود ، والرصاص وكرر المدافع ، وسفن كثيرة غيرها ، بها من المآكل والملابس والأسلحة والشعير للخيل .

وسارت الفرسان فى البرّ ، والسفن فى البحر ، حتى وصل الجسر الأسود ، وهو شمال مصر مسافة سبع ساعات ، إلى قرية القطة[1] ، ثم إلى وردان ، ثم ارتحل إلى أرض البحيرة حتى وصلوا إلى الرحمانية ، فوجد بها جيش الكفار . فلما تراءى الفئتان ، أرسل كل واحد لصاحبه النيران . وكان مدافع المسمين تصيب أجنحة سفن الكفار ، فتقف مكانها ، والسفن لا تجرى إلا بها . وأخذ المسلمون من سفن الفرنسيس قريبًا من عشرة سفاين ، فانهزم المشركون إلى الشاطىء ، ثم أرسلوا مدفعًا إلى سفينة الذهبية التى فيها ذخائر مراد بك ، ووقع بها نار فاحترقت بمن فيها ، وطمع المشركون فيهم ، فانهزم مراد بك ومن معه ، وقتل منهم خلق كثير .

وكان مراد بك ، كلما مرّ على قرية ، غلّقوا دونه الأبواب لما شاهدوا من الظلم والعدوان ، حتى وصل إنبابة ، وهى على الجانب[2] الغربىّ للنيل فى مقابلة بولاق . فاتصل الخبر إلى مصر ، وأمر إبراهيم بك بالنفير العام ، فخرج هو إلى ساحل بولاق فى محلّ يقال له الجلى[3] شمال بولاق ، ونصب المتاريس ، وركب المدافع نحو البحر . وأرسل أيضًا إلى دمنهور الوحش عسكراً ، وهى عن شمال الجلى[4] بثلاث ساعات . وكان مع إبراهيم بك عشرة صناجق أى بيكات بكُشّافها وعساكرها . واجتمع من الغُزّ ، ومن أهل مصر من العساكر ألوف ولكوك ، فصار لهم رجّة اهتزت لها الجبال والأرض ؛ منهم بزيّه وزينته ، ومنهم بخدمه وحشمه ، ومنهم بالسلاح ، ومنهم بالرماح ، (٨٢ ب) ومنهم بطبول ، ومنهم

---

(١) هذه القرية تعرف الآن بالقطا .

(٢) جانب فى نسخة « ا » .

(٣) هكذا فى النص ولعل المقصود الحلى .

(٤) الحلى (انظر الحاشية السابقة) .

بأعلام ، ومنهم شيوخ ، ومنهم شبان ، ومنهم عبيد ، ومنهم صبيان . ولم يكن للغزّ معرفة إلا بالمأكل الهنىّ ، والمنكح الشهىّ ، والملبس البهىّ ، كما قيل :

فلا يمنعك من أرب لحاهم   سواء ذو العمامة والخمار

وأمر مراد بك السابق ذكره ، فإنه نصب خيامه من الجيزة إلى إمبابة ، وأترس المناريس نحو البحر ، وكان معه من البيكات عشرة بكُشّافها .

قالوا تكاثر جيشه فأجبتهم :   كُفوا ! — إذا نزل القضا عمى البصر

ثم إن الكفار ، لما غلبوا على المسلمين فى الرحمانية ، اقتفوا أثرهم ، وخرج غالب الفلاحين بقدومهم ، حتى نزلوا على وسيم[1] ، وهى قرية غربىّ مصر بينهما أربع ساعات . فتوجه أيوب بك الصغير لمقابلتهم ومعه خمسماية فارس ، فالتقى معهم بقرية بشتيل ، وهى ذات بساتين كثيرة ، وهى قريبة من وسيم ، فحمل عليهم أيوب بك حملة الأسد ، ومن خلفه فرسانه ، فأطلق الكفار فيه النار ، وصار النهار كالليل ، ولم يزل يقتل يميناً وشمالاً ، ويجندل ليوثًا وأبطالاً ، حتى أفنى الصفّ الأول من الكفار ، وشرع فى الصف الثانى ، فأصابت جواده رصاصة ، فانكبوا عليه ، وقتلوه ومن معه عن آخرهم .

وساروا حتى التقى الجمعان فى إمبابة ، فى مكان يقال له الورّاق ، فاصطفّ الكُفّارُ عند الحرب ستة صفوف ، لا يفارق أحد صاحبه . فضرب الصف الأول النار ، وجلس على الأرض ؛ ثم الثانى ، وجلس ، إلى آخر الصفوف . وكان إذا جلسوا ملأوا تفنكهم ، وقاموا بأسْرهم ، وأرسلوا النار صفًا صفا . وإذا قُتل أحد منهم ، تركوه ، وسدّوا فرجته ، والمدافع تسحب أمامهم . وكان لهم إذ ذاك كمين ، فخرج على المسلمين ، وأحاطوا بهم من الجهات الثلاثة . ولم يكن لهم مفرّ سوى البحر . وصار دخان البارود فوقهم كالسحاب ، وأظلم النهار ، وأتت ريح عاصفة (١٨٣) من جهة العدوّ فى وجه المسلمين . وانهزم مراد بك ، واضطرب أمر جيشه . فمنهم من استشهد ، ومنهم من ألقى نفسه فى الماء ، ومنهم من انهزم نحو الجيزة ، من طرف القبلة ، ومنهم من أسر . وغرق إبراهيم بك الوالى ، وأما إبراهيم بك الكبير ، فإنه نهبه الفلاحين لخلوّه عن الخلق ،

(١) هكذا فى الأصل والمقصود أوسيم .

وانهزم نحو الشام إلى عكا . وانهزم مراد بك نحو بلاد الصعيد ، وكلّ ذلك من بعد العصر إلى قبل الغروب .

وأقام المشركون بإمبابه ، وأرسلوا أهل مصر ، كما سيأتى ، إن شاء الله تعالى .

وأنشدنى المذكور سليمان البرّانى لنفسه من أبيات تشتمل على هذه الوقعة ، وهى :

أتانا القوم فى عصر لسبت   وذاك اليوم فى نجم الزحال
رأيت السيف ينفذ فى رقاب   يصير الجسم فى الغبراء بالى
أكلم صاحبى بصماخ أذن   من الأطواب لم يسمع مقالى
تظن الرعد فى برق كثير   كما المطر الرصاص غدا ببالى
وغاب العقل منا كالذهالى   وأين العقل مع نار اشتعالى
وكم قد صارت الفرسان صرعى   من التقميع فى وقت النكال
ومنهم صار فى الغبرا طريحا   ومنهم غاص فى بحر المجال
وكم من دار نحو القوم ظهرا   وكم من طار جريًا فى المثال
وكم من صار نحو البحر يجرى   رجاء الفوز يمسك بالحبال
وقد ولى لنحو البحر خوفًا   غريق الماء كابراهيم والى
مراد البيك ولى فى غروب   إلى قبلى بجسم فى انتحال
وإبراهيم نحو الشرق ولى   يريد الشام ينزل فى الجبال
وأهل المصر انهزموا حفاة   لخوف الأسر من قوم علال
وولى الناس من بعد العشاء   لنحو الشرق فى ذل السؤال
تذكر ما جرى منهم بنظمى   وتقبل عذرنا ياذا الجمال
حضرتُ الحرب شابًا بالتحاء   خرجت وشيبى بيضا تلالى

ثم إن نابرته راسل أهل مصر ، وطلب منهم من يفهم كلامه ، فأرسلوا إليه كافراً يسمى راشته[1] ، فلما اجتمع بنابرته (٨٣ ب) قال له : « نحن نريد

(١) لعل المقصود Carlo Rosetti قنصل النمسا حينذاك ، وقد ذكره نقولا الترك واسمه فى مذكراته كاروروشيتى . وقد قال عنه : وكان له فى مصر ينيف من خمسة وثلاثون سنة من قبل مدة على بك الكبير وهذا الرجل جليل القدر وذو مكارم وأخلاق رضية وله على الناس كرم وجوده .
(مذكرات نقولا الترك ، ص ١٣ ، القاهرة ١٩٥٠) .

دخول مصر ، ونمكث بها حتى نقتفى أثر الغزّ ، فإذا تمكنا منهم ، نذهب بهم إلى السلطان سليم ، ونترككم» . فعاد راشته ، وبلغ لهم ما قاله نابرته ، فلم يسعهم مخالفته ، فرضوا بذلك خوفاً منه ، فأذنوا له بالدخول إلى مصر ، لأن أهل مصر قيل لهم :

« نيلها عجب ، وترابها ذهب ، وأهلها لا حضر ولا عرب ، ونساؤها لعب ، وهى لمن غلب . »

ثم إن نابرته أرسى السفن فى البحر وساق ، وخرج إلى ساحل بولاق ، وكان ذلك يوم الاثنين الخامس عشر من شهر صفر من شهور سنة ١٢١٣ . ونزل نابرته بالأوزبكية ، فى بيت محمد بك الألفى . والأوزبكية حوض عظيم ، ينصبّ إليه الخليج عند فيضان النيل ، ويملأ منه الآبار التى بمصر مدة جريه ، ويكون جريه إما ستون يوماً أو أقل أو أكثر . وكلما زادت الأيام على الستين ، استدل به أهل مصر على الخصب ، ويثبت زيادة الميرى للحكام ، وإلا فلا .

ثم استدعى نابرته بوجوه مصر ، فذهب إليه من الأعيان شيخ السادات الوفائية ، ومن العلماء الشيخ عبد الله الشرقاوى ، شيخ الجامع الأزهر ، والشيخ سليم الفيومى كبير المسلمين ، والشيخ محمد المهدى ، وهو من تلاميذ الشيخ الصوفى الحفنى . فطيب نابرته قلوبهم ، ليطمئن إليه الخلق ، وأذن لهم بإقامة الأذان ، والصلاة . ونادى المنادى بالأمان ، فلما تمكن من مصر ، وأراد أن يعرف ممالكها ، ومسالكها ، ويعرف مقدار حاصلها ، وخراجها ، استدعى بالقبط ، والقبط نصارى مصر ، وهم من أعوان الغزّ ، وخدامهم ، عندهم دفاتر البلاد ، ولهم اطلاع تام على ممالك مصر ، لأنها كانت مُسَلَّمَة إليهم يوم الغزّ . فقال القبط لنابرته : نحن نضمن لك ما تريد من العشر والخراج ، ولنا معرفة بهذه الأحكام . فأعطاها نابرته لهم ، على طريق الضمان والالتزام ، فنزع القبط ما كان (١٨٤) عليهم من الثياب الزرق والسود ، وتعمموا بالكشامير ، ولبسوا الفرا(ء) والحرير ، وركبوا الخيل ، وحملوا السلاح ، وسبوا الدين ، وأذلوا العزيز ، وصار العالم الشريف يقبل يد القبطى وصاروا من أعوان الفرنسيس ، وولوهم على ما ليس لهم به علم ، واستخرجوا لهم أموال الغزّ ودفائنهم ، وسلموها بأيديهم . ثم أمر نابرته بالمنادى ، فنادى : « كل

من عنده من أموال الغزّ فليأت بها ، قبل أن نفتش البيوت ، وإن وجدنا عند أحد من أموال الغزّ شيئاً قتلناه وأطفاله» . فلما سمع الخلق النداء ، جمعوا ما كان عندهم من الخيل والسلاح والأموال ، وألقوه ليلا فى الطرق . فلما أصبح الصباح ، وجدوا المدينة قد امتلأت من الخيل والسلاح والأموال ، ولا يعرف صاحبها ، فجمعوا ما وجدوا بأسره . ثم أمر المنادى : كلّ من كان له فى بيته من الأموال ، والمتاع ، فينشرها على سطح داره . ففعلوا . وصارت القبطة يدخلون البيوت ، ويقولون : « هذا من مال المماليك ، وهذا لصاحب البيت » . فيأخذون ما شاءوا ، ويتركون ما شاءوا ؛ ثم اقتلعوا أبواب الحارات بأسرها ، وألقوها بالأوزبكية .

ثم إن نابرته أحضر العلماء ، والأعيان ، وقال : « أريد أن أكتب البيوت والحارات ، وأعرف بيوتها ، ومشايخها وأهلها » . فلم يسعهم المخالفة ، فأرسل جماعة من الفرنسيس ، وجماعة من القبط ، فعدّوا الحارات والبيوت ، وكتبوا أسماء أهلها ، وكم مسكن فى كل بيت ، وكتبوا الخانات ، والحمامى ، والدكاكين ، والقهاوى ، والمعامل ، والعصارات ، فلم يتركوا شيئاً إلا كتبوه مدة شهرين ، فبلغت ألوفاً جمـــة .

ثم إنه أحضر الوجوه والأعيان ، وقال : « إنا نريد أن نذهب نحو الشام لقتال الغزّ ، ولا نثق بكم حتى نأخذ منكم رجالا رهائن ، ونعطيكم مثلها . » فأجابوا بالرضى ، وأخذوا رهائنهم ، وأعطوهم مثلها ، وأقاموا الشيخ سليمان الفيومى لدعوى (٨٤ ب) المسلمين ، والمهدى كاتب الديوان .

فلما اطلعوا على أحوال مصر ، وقراها ، وتبينوا مسالكها ، وذراها ، وسلموها بأيدى القبط ، فسلّموا بلاد الصعيد لقبطى يقال له يعقوب ، وأصله كان من الصعيد ، وبلاد المنوفية لقبطى يقال له ملّطى ، وبلاد الغربية لقبطى يقال له فانوس .

وكان الفرنسيس يأخذون عشر المبيع حتّى السمك ، والوقود ، حيثما كانوا . وأوقفوا سفناً فى وسط البحر ، ينتظرون من يأتى من الجهات ، فإذا مرت بهم سفينة أوقفوها ، وكتبوا ما فيها ، ويعطوهم ورقة ، فإذا وصلوا بولاق ، يسلم الورقة لكاتب الديوان ، ليعرف ما فيها ، ويأخذوا على كل راكب درهماً ، ويأخذ عشر

الحنطة ، وعشر الشعير ، وعشر الأرز ، وكذا من الغنم والبقر والسمن والجبن والخام والكتان والسكر والعسل والقلقاس (شيء يشبه الكمأة) ، وجميع ما يدور عليه العدد والكيل والميزان وكان يأخذون على كل فدان عشرة ريالات فى السنة .

ثم إن الفرنسيس تعرضوا لبعض الحريم ، ومنهم [من] تبعهم طوعًا ، وأخذوا جوار الغزّ . ومن النساء من تزيى بزيهم ، ولبس السلاح والبرنيطة . وكان بمدينة منوف العلا قاض يسمى عابدين ، سلك مسلكهم حتى إنه حلل امرأة مسلمة لكافر من الفرنسيس ، وذلك أنه قال له : « قل : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » ؛ وعمَّمه بعمامة بيضاء ، وعقد نكاحه عليها ، ثم ارتد الكافر .

وكان بمنوف حاكم من الفرنسيس هدم مسجداً عظيمًا بها . وكان بالمنوفية بلد يقال له عمروس ، ولما استقرت أحوالهم نزلوا ليلاً وقتلوا من وجدوا بها من النساء والأطفال لأنهم قاتلوهم حين مجيئهم . وكذلك فعلوا بقرية يقالها تت (؟) بالقرب من منوف (١٨٥ ا) وكذلك بلدة منية العطار ، وببلدة بالقرب من دمياط .

ثم إن نابرته طلب الأعيان والوجوه فحضروا ، فأخذ منهم الرهائن وأوصاهم بحفظ البلد . وتجهز لاقتفاء أثر الغزّ ، ولكن غرضه مدينة عكا ، وكان بها إذ ذاك أحمد باشا الجزار . ونصب على مصر كلبين من جنوده أحدهما يسمى كلبون[١] والآخر دَبّو[٢] ، ودبو كان تحت حكم كلبون .

وتوجه نابرته نحو بلاد الشام بخمسين ألفًا ، وترك بقية جيشه بمصر . ولما دخل أرض مصر كان عسكره مائتا ألفًا ، وهلك بعضه وبقى أكثره . ثم إن كلبون أمر مناديًا ينادى بطلب الجزية من المسلمين : البيت الأعلى ثمانية ريالات ، والأوسط أربعة ، والأدنى ريالين ، فشق ذلك على المسلمين . وكلما تشفع الأكابر والأعيان عند كلبون أعرض عنهم وزجرهم ، فاضطرب أمر الناس ، واجتمعوا عند القاضى ، وقالوا : « الموت لنا خير من أداء الجزية ، ولا بد أن نقاتل هؤلاء

(١) المقصود هنا هو الجنرال كليبر Kléber .

(٢) المقصود هنا القائد Dupuy .

الأعلاج ولا نرضى بأداء الخراج » . فاستمع بذلك دبو ، فركب من ساعته صحبة ثلاثين كافراً ، وقصد بيت القاضى ليصلح بين الفريقين . فأول ما دخل ضربه رجل بمجن ، وعجل الله بروحه إلى النار . وكذلك قتلوا كل من كان معه . ودار المسلمون بالأزقة كلما وجدوا كافراً قتلوه . ولم يشعر كلبون بذلك إلى وقت الظهر ، فأمر فرنسيسه بالحرب والقتال ، ونصب الفريقان متاريسهم ،ووقع بينهم حرب عظيم ثلاثة أيام ، ثم نادى مناديهم أن كفوا واطمئنوا ، ولا نأخذ منكم الخراج ، فوقع الصلح بين الفريقين .

وأما ما كان من نابرته فإنه خرج عن مصر والطبول تضرب ، وارتجت الأرض لخروجه إلى أن وصل بلبيس ، وهى قصبة عن شمال مصر بتسع ساعات ، ثم إلى القُرين ، ثم إلى قطيَّه ، ثم إلى الصالحية ، ثم إلى بركة الدويدار ، ثم إلى بئر العبد (٨٥ ب) ، ثم إلى العريش ، ثم إلى الخان ، ثم إلى غزة ، فانهزم أهلها إلى الجبال . ثم إلى يافه[١] وصار لهم بها مقتلة عظيمة ، ثم إلى غابة سيدى على بن عبد العليم الولى ثم إلى حيفه[٢] ثم إلى عكا فدخلوها بالحيلة ، وهدموا لهم فرجة ، وشنوا الغارة ، واجتمعوا على برج عال فوق السور ، وكان قد ملأه الجزار من البارود والرصاص ولا شعور للكفرة بذلك . فأطلقوا به النار ، وهلك جميع من كان فوقه من الكفار ، وما سلم منهم إلا القليل ، فانهزموا وتبعهم جيش الجزار ، فقتلوا منهم مقتلة عظيمة حتى بقى من عسكره خمسة آلاف تقريبًا ، وهلك الخمسة وأربعون ألفًا ، وفى ذلك أنشد الشيخ بدير المقدسى رحمه الله حيث يقول :

الله أكـبر دين الله قد نصرا ... بنصر أحمد باشا سيد الوزرا

فأصبح الدين دين الله منتصراً ... وباء بالخزى والخسران من كفرا

ولاح للدين إعلان البشائر من ... آفاق نصر وفتـح للعدى قهرا

آيات حق أبان الله عزتهـا ... كما أبان بحق ذلّ من فجرا

جاء الفرنسيس يبغى من شقاوته ... خذلان أنصار دين الله ، فاندثرا

ظن الكفور بأن النصر منبعث ... عن التحيُّل فى مكر فكم مكرا

(١) كذا فى النص والمقصود يافا .

(٢) كذا فى النص والمقصود حيفا .

وجنَّد الجند مغروراً بكثرتهـــا   وما درى أنه فى ظلــه عثرا
وجنده لا ترى فى الناس مشبههم   من نسل يأجوج من روم كماذكرا
كم يأكلون لحوم الوحش تحسبهم   كلاب رومة لولا أشبهوا البشرا
أشباحهم مثل أحجار الوهاد فلا   ترى لهم مشبهـًا ، كلا ولا البقرا
(١٨٦) لا يكشفون قذاء عن وجوههم   إلا ببولهم داموا (به)[1] قذرا
وكلهم بهم أشباه مأكلهم   من الخنازير كم تلقى لهم صورا
كبيرهم "بارتى" دامت مذلـَّته   قد بار بوراً أتى مَن ْ فى اسمه اختبرا
قد غره أهل مصر حين جاء لها   بمكره خادعـًا ما دام إذ ظفرا
وما درى أنه يومـًا سيهلك فى   أرجائها ويرى ما شاءه حفــرا
فخاض لجة بحر لا يطيق لهـــا   خوضا فكان قصارى خوضه قصرا
ورام أدنى بلاد الشام فانبعثت   عليه شهب لظى ترمى به الشررا
أما العريش فقد كادت تمزقـــه   وكاد يرجع مقهوراً كماصدرا
لـــكن له غاية تُنْبى عواقبها   عن آية نشرت عن عينها الأثرا
واحتال من مكره بعد العريش على   سكان غزة فانحازوا لما غدرا
وسار مستدرجـًا فى يسر غزّته   لنحو يافا فنال البأس والضررا
لولا غرور غرور من عساكرنا   لذاب كالملح لكن زاده غررا
فاستشهد المسلمون الطيبون بها   وجاء بالخسر من بالدين قد مكرا
أذاقه الله ذلّ البأس إذ رحلت   جيوشه تبتغى عكا كما احتقــرا
الله أكـــبر ! ما عكا ووقعتها   إلا كوقعـــة بدر زادها كبرا
الله أيد أحمدهـــا بأربعة   بصدق صبر وأملاك السماء ترى
أنصار أصحاب بدر كلهم وكذا   رجال غيب جميعـًا قد أتوا زمرا
(٨٦ب) وسيد الرسل قطعا عن معاينة   فى ذلك الجمع مشهوداً لقد حضرا
ظن الفرنسى بعكا طبـــق غرّته   ما ظنه بسواها فاقتفى الأثــرا
وغاب عنه عنايات الإله بها   وكون أحمدها بالنصر مُتّزرا
وكون أحمدها السامى توكلـــه   بالله يعطيه فى أعدائه الظفــرا

---

(١) سقطت من نسخة دار الكتب ولكنها موجودة فى نسخة جامعة القاهرة .

وغرّ ذا الكافر المغرور أربعة   جند كثير وأطواب بها اغتررا
ونحس تدبيره مع ضعف قوته   وما درى أن رب العالمين يرى
فخدَّدوا الأرض أخدودا فجمّ بها   جماجم الجند منه تملأ الحفرا
وأرسل الجلل المغرى - بكثرتها   عليه كانت وبالا زائداً ضررا
فهدّم السور من طين ومن حجر   وهُدَّ من حيشه أضعاف ما هدرا
فداء كل خبيث من معسكره   برطل طين فكم يُفدى به الحجرا
لو رام ساكن عكا يبتنى قُننا   من الرؤوس الفرنساوية اقتدرا
بعناهم الطين والأحجار عن ثمن   هى النفوس فمن بالبيع قد خسرا ؟!
يا حسرتاه ! لقد باءت تجارته   بكل خسر ونال الكدّ والكدرا
لما بدت ذلة الملعون واتضحت   وهاله الحرب من عكا وقد قهرا
أمات أطوابه حقـًّا وأثقله   من أجل هذا دفنْها طبق ما حضرا
فمرج عكا به إظهار ذلته   وفيه خسرانه للكل قد ظهرا
يا ويح أعوانه أهل النفاق فقد   صاروا معدين فى أعداء من كفرا
(٨٧ ا) كانوا يسمون قبل اليوم تسمية   وكان غالبهم بالكتم مستترا
باحوا بأسرارهم أضحت سرائرهم   مهتوكة ما لهم ملجا ولا وزرا
وقام منهزمـًا كالكلب يتبعه   أعوانه ذُعـَّرا كالكلب إذ ذُعرا
فحطه حيث ألقت رحلها وله   أضعاف لعن إذا ما مكره ذكرا
أقام سدّاً بها والسرّ يتبعه   من خلفه فهو سرّ يطمس البصرا
فالحمد لله زال الضيم وانشرحت   صدورنا جبروت من بعد ما صدرا
فواجبٌ حمد مولانا وسيدنا   من حيث مَنّ على الإسلام فانتصرا
بأحمد خيرِ نسل الله قاطبة   مجدد الدين قطعا بعد ما اندثرا
لقد علمنا بأن الله ناصره   لو كان منفرداً لكان منتصرا
فهو الذى يجمع الله الإلهُ له   ما فى العوالم أفضالاً ومفتخرا
فعالم الخبر مجموع له وله   أضعاف غيب ستبدو عند من نظرا
هو الإمام لهذا العصر فانتبهوا   يا نوّما وقفوا فى بابه زمرا
هو الذى نـَصَر الله العظيم به   دين الهدى فسما عزّا ومنتصرا

الله أعلى بهــذا الدين رتبتــه   وزاده مننا قد زاد من حضرا
يا أحمد الناس لله العلىّ أمــا   يرضيك نصر أتى كالصبح إذسفرا
لله جلّ عليك الفضل ، لا أحد   والفضل منك يعمّ البدو والحضرا
وعمّ كل بلاد الأرض أجمعها   وعاد للدين من بالدين قد كفرا
(٨٧ ب) أزلت عن أهل هذا الدين وسوسة   فآمنــوا بعد شك زائد خطرا
فنصر عكا هو الفتح المبين لنا   وفتح مصر بهذا النصر قد نُظِرا
فعن قريب تراها منهمو طهرت   وقطرهـــا كله كمثلها طهرا
فالرعب جند من الرحمن أرسله   على الفرنسى ويملا قلبه حجرا
الله أكــبر دين الله منتصرا   ودين أهل الردى خذلانه ظهرا
فالحمد لله زال الرعب مذوضحت   آيات حق نحققنا بها الخبرا
١٢١٢
فنحمد الله هذا الفضل أرّخه   ونصر عكا لواء الحمد قد نشرا
بأحمد حفــظ دين الله لى وله   بعــز نصر وفتح أحمد جبرا
آيات نصرك يا جــزار محكمة   ويمن تاريخها يمن به ظهرا
فالحمـــد لله جلّ الله مانحنا   من فضله منحا تنمو ومُدّكرا
ثم الصلاة على المختار سيــدنا   خير البرية ممن كان أو غبرا
وآله منهمـــو هذا الوزير كفى   أن عمنا الله من أفضاله الخيرا

وقد أنشد الشيخ سليمان البرّانى المصرى معارضاً لقصيدة الشيخ بدير المقدسى حيث قال : « قد غرّه أهل مصر حين جاء لها . . . إلخ . »

جاء الفرنسيس يامن يستمع ويرى   بمكـــره خادعـًا للناس واشتهرا
ما غرّهم أحد كلا ولا نظرت   لهم عيون الورى إلا ترى شزرا
إذ لا تجد مؤمنـًا فى الدين معتقدا   ودّ الكوافر يومـًا قط أو كفرا
(١٨٨) أهل ترى من تبع عقبى بآجلة   ففى القيامة يلقى ربحه خسرا
قد أكرهوا أهلها فى حشرهم معهم   وهل بكره يكون العبد موتزرا
إن الفرنسيس جاءوا مصر فى عصب   فأصبح الناس فى أيامهم أسرا
وقبلوا اليد منهم عند حاجتهم   ويرتجو قطعا أو من لها نشرا
فلا تلم مؤمنـًا فرت عساكره   وقلّ عزم له فى هــزمة الأمرا

فالعلم مشتهر فى مصر أجمعها   بجامع أينعت روضاته الزهرا
والذكر فيها دواما تلقــه أبدا   فيها الإمام سما بالعلم واشتهرا
وإن مصر لها فضل يفوق على   كل البلاد ومن يأتى لها شكرا
وخصها الله فى التنزيل إذ ذكرت   فى نظمه أربعا من بعدها عشرا
يكفيك موسى كليم الله كان بها   بيوتها قبلةٌ مِنْ أمرِ مَنْ أمرا
ويوسف الحسن فيها ظل مرتقيـًا   كذا ويعقوب فيها زاده بصرا
وكم بها سيد سادت سيادتــه   مذ جاءها وارتقى فيها إذاً وقرا
إن قلت قد عرفت بالفسق قلت نعم   فى حق قوم أبوا للحــق مذ ظهرا
فكعبة الله كانوا يمكثــون بها   ويعبدون اللات صوروا حجرا
مع أنها فُضّلت دومـًا مشرفة   وسميت بكة أيضـًا وأم قرى
وانظر مدينــة هادينا ومهدينا   إذ فضّلت مذ بها خير الورى عبرا
وانظر إلى القدس ممدوح ومعتقد   وبُخْتُ نَصَّرْ وعمليق به خطرا
(٨٨ ب) إن تعتبر أصل أهل الأرض كلهمو   كانوا بجهل فلولا البدر قد نذرا
وحذّر الناس تخويفـًا وعرّفهم   بما تلا الحق كان الدين محتقرا
صلى عليه إله العرش ما طلعت   شموس أنواره أو أخجل القمرا
أوَما سليمان ردّا قال مفتتحـًا   جاء الفرنسيس يا من يستمعْ ويرى

ثم إن بانابرتى لما رجع إلى مصر بالخمسة آلاف الباقية من الخمسين ألفـًا خاسراً ذليلاً أتى بعسكره الذى كان داخل مصر إلى خارج البلد ، ودخل بينهم ليرى الناس أنه عاد بعسكره من عكا سالمـًا منصوراً ، مع أن أخباره كانت قد اتصلت إلى مصر وأنه هلك من عسكره خمسة وأربعون ألفـًا . ثم بعد أيام جاء مصطفى باشا لمحاربة الكفار ونزل بناحية أبى قير ، وهو بلد على بحر الملح بين الرشيد والإسكندرية . فتوجه بنابرتى لمحاربته ، ووقع الحرب بينهما يوم كامل . فلما صار المساء ترك المشركون خيامهم وأكمنوا تجاه الخيام ، فظن مصطفى باشا أنهم هربوا ، وشنّ الغارة على الخيام ، واشتغل بالنهب ، فخرج المشركون عليه من الكمين ، وأطبقوا على مصطفى باشا وأسروه ومن معه ، وذهبوا به إلى مصر ، وسلمه لكلبون .

ثم إن بنابرته جمع ما حصل له من الدراهم والدنانير من مصر وملأها بأربع سفائن ، وتوجه معها بنفسه نحو بلاده ، وترك مكانه بمصر كلبون . ومن ذلك الحين ، اشتهر كلبون بين الناس ، وانقطع خبر نابرته . ولما تمكن الفرنسيس من مصر ، ولم يلحقهم مدد من السلطان سليم ، شقّ ذلك على الخلق ، ومضى على ذلك قريب من سنتين . (٨٩ ا) وفى تلك الأيام جاء رجلان من أهل المغرب ، أحدهما اسمه محمد والآخر أحمد ونزلوا ببلدة البحيرة ، وكان يخرجان إلى الكفار ، ويجاهدا فى سبيل الله . وكلما ضربوهما بالرصاص كان لا يؤثر فيهما شىء منها ، واجتمع عليهما بعض الخلق ، وكانوا يقتلون منهم خلق كثير . فارتعب المشركون من هذين الرجلين ، وامتد أمرهما مقدار شهرين إلى أن أصابتهما رصاصة ، وجرحتهما ، فعادا إلى بلادهما .

ثم شاع الخبر بمصر بقدوم الوزير كور يوسف باشا ، وفرح المسلمون . وذلك أنّه لما اتصل الخبر بضبط مصر للسلطان سليم ، جمع أرباب دولته واستشارهم فى أمرهم ، فأجمعوا على أن يوجه وزيره الأعظم يوسف باشا لمحاربتهم . فتوجه المذكور نحو مصر صحبة سبعة من الوزراء العظام ، منهم نصيف باشا ومحمد باشا أبو مرق وطاهر باشا وإسماعيل باشا ومصطفى باشا وعثمان باشا . ثم إن السلطان راسل الإنكليز أيضا أن يتوجهوا نحو مصر لنصرة الوزير المذكور ، فأجابوا إلى ذلك ، فركبوا سفاينهم ، وقطعوا الطريق على الفرنسيس من البحر الملح عند بوغاز الإسكندرية ، فتوجه الوزير بالمذكورين يتبعهم عساكر كالنجوم حتى وصلوا بلدة غزة ، وهى تبعد عن مصر ثمانية أيام ، فأخذ مصطفى باشا مقدارا من الجيش وجاء قبل الوزير إلى العريش ، فوجد فيه من عسكر الفرنسيس فوقع بينهم الحرب حتى ولى الفرنسيس هاربين نحو مصر . ثم إن مصطفى باشا يتفقد أمواله وخيله وإذا بنار وقعت فى بارود الجبخانة فاشتعل واحترق مصطفى باشا ومن كان إلى جانبه ، فحزن عليه كافة الوزراء . ثم توجه الوزير إلى بلبيس فقاتل من وجد فيها ، فهرب الكفار »(٨٩ ب) ثم نصب الوزيز خيامه فى بركة الحج بالقرب من مصر وأرسل إلى كلبون أن أخرج من مصر وإما نقاتلك . فرضى كلبون بالخروج وطلب المهلة ثلاثين يوما ،وأن يؤدوا للوزير كل يوم خزينة من الدراهم . فرضى الوزير .

ثم إن كلبون أرسل طائفة من جيشه نحو بلاده فى السفن ، فلما وصلوا إلى بوغاز الإسكندرية أخذ الإنكليز عليهم الطريق ، وقتلوهم عن آخرهم ، فاتصل الخبر بالفرنيس فاستمدوا بالوزير ، فقال : « أنا أرسل إلى الإنكليز حتى لا يتعرضوا لكم » . فتوجه منهم طائفة أخرى فقتلوهم عن آخرهم أيضا ، ولم يلتفتوا إلى قول الوزير .

وكان الوزير — معتمدا على صلحهم وخروجهم — فرق عساكره ، ولم يكن عنده منهم إلا القليل ، إلا أن نصيف باشا كان قد أخذ الغُزّ ومقدارا من العسكر ، وانطلق إلى الجانب الآخر من مصر ، وليس للفرنسيس علم بذلك . فلما عاين كلبون تفرقة عسكر الوزير عنه ، وجد الفرصة ، وهجم ليلا على عسكر الإسلام ، فانهزم الوزير كور يوسف باشا ومن معه نحو بلاد الشام ، وتبعه الكفار ، فانقض نصيف باشا من الجانب الآخر على مصر ، وتبعه الغُزّ أيضا ، فدخلوها وقتلوا من ظفروا به من الفرنسيس والقبط ، وتحصّن داخل مصر ، وغلّق الأبواب . وكان ممن تحصّن مع نصيف باشا حسن بك الجدّاوى والسيد محمد المغربى السابق ذكره ، الذى كان لا يؤثر به السيف والرصاص ، وبقية الغُزّ . وأما مراد بك تحصن ببلدة ترا ، وهى عن قبلى مصر ، وتحصنت أيضا بلدة بولاق . وأما كلبون فإنه كان متحصناً ببيت محمد بك الألفى بالأوزبكية ، وهو محكم البنيان .

وصعد الكفار خارج المدينة إلى القلاع التى (١٩٠) بنوها حولها ، ووقع بين الفريقين حرب عظيم . وكان بمصر رجل من أعيان التجار يدعى المحروقّ ذو مال عظيم ، فجعل ينفق على نصيف باشا ومن معه من المجاهدين ، وهم فى المتاريس . وكان يأتيهم بالمأكول والمشروب والبارود والرصاص وما كانوا يحتاجون إليه . ومكث نصيف باشا ستة وثلاثين يوما فى الحصار ، ولم يأته مدد من أحد ، فطلب من الفرنسيس الأمان ليخرج عن مصر ، فأجابوه إلى ذلك ، ووقف الكفار عن يمين الباب وشماله ، وخرج نصيف باشا ومن معه من الباب من بينهم ، وهم يسخرون منه ويضحكون عليه ، والتحق بالوزير يوسف باشا .

ودخل الكفار أيضا مصر ، ثم إنهم أحاطوا ببلدة بولاق ، فتحصن أهلها مدة محاصرة نصيف باشا ستة وثلاثين يوما ، ولم يكن للكفار سبيل عليها . ومن بعد

المدة جاء جنينار منهم كان بمنوف العلا ، وقال للمحاصرين ببولاق : « أترضون
أن أفتحها أنا [على] أن يكون أموالها لى لا لغيرى ؟ » قالوا : « نعم » فأحاط الجنينار
بها من كل مكان ، وتسلط عليها يوما وليلة بالمدافع . وكان ببولاق شيخ حارة يسمى
محمد الطويل الكتانى ، وكان له متراس فقال للفرنسيس : « إن دخلتم تبقونى ومالى » .
قالوا : « نعم » ، فأخلى متراسه ، ودخل الكفار ، ودار فيها السيف مقدار ساعتين
حتى جرى الدم فى الأزقة . وكان قد اختفى من المسلمين بجامع أبى العلا تسعون رجلا
من خوفهم ، فدخل إليهم الفرنسيس وذبحوهم فى الجامع عن آخرهم ، وأخذوا جميع
ما فى بولاق من المال والمتاع والسلاح ، وأسروا جميع نسائها وأطفالها ، ونصبوا لهم
سوقا لبيع الأسرى ، والدلاّل يبيع وينادى بهم : « هذا بعشرين ، وهذا بخمسين » .
وأحرقوا أكثر الحارات والدكاكين (٩٠ ب) بالنار .

ولما ارتحل نصيف باشا عن مصر ، ودخل الكفار ، وقع الرعب فى قلوب
الخلائق ، وكان الكفار يزعمون أن مصر لا تقاتلهم أبدا . ولما أعانوا نصيف باشا
وقع بينهم وبين الكفار بغض شديد ، وحقد مرير ، وأظهروا العداوة مع المسلمين .
فمن ذلك أنه دخل على كلبون كلب من القبط يسمى يعقوب وقال : « سلمنى أهل
مصر بكذا وكذا من الخزائن » . فسلّمه إياهم ، فجمع الكافر يعقوب مشايخ الحارات
وأرباب الحرف والصناعات بأسرهم ، وفرض على كل رجل منهم خمسين ريالا .
فأجابه الناس بالرضى لخوفهم ، وقبض ما فرض بالتمام . ثم فرض أخرى وقبضها ،
وكذلك فعل بجميع الفلاحين . وكان الرجل إذا عجز عن أداء الخمسين ريال يقول
يعقوب : « أنا أقتلك وأعطى ما طلبناه منك للفرنسيس » . وكانوا يطلبون منهم فى
الجمع والأعياد بعض الغرامات لتكديرهم فى أيام المرور هذه . وصاروا يدورون
فى الحارات ، فيمسكون من صادفوا من الشباب فيربطوهم ويذهبوا بهم إلى القلعة ،
فلم يرجع أحد إلى أهله . وكان إذا صادفوا فى طريقهم أحدا من الأكابر استخدموه
بأدنى أشغالهم ، وفتشوا جيوبه وأخذوا ما فيها . ومنهم من كان يقطع الطريق على
المسلمين ، فإن مر بهم أحد أخذوا ما عنده من السراويل .

وكان رجل من الطلبة بجامع الأزهر يدعى عمر من أهل حلب اكتسى بزيهم ،
ولبس البرنيطة مثلهم ، وأخفى سلاحه وكتم أمره ، ودخل مع كلبون رئيس الفرنسيس

البستان . وكان كلبون كل يوم يدخل للبستان التى فى داره للتنزه ويدخل عليه
الفرنسيس للمصالح ، فلم يزل عمر الحلبى يراقب كلبون حتى علاه بضربة ألقى
رأسه عن جثته ، فاجتمع إليه الفرنسيس ، (٩١ ا) وقبضوا عليه وقالوا : « من
أرسلك ؟ » قال : « سلطنى عليكم ربى غيرةً على دينى » . وسألوه عن مكانه
فقال : « بجامع الأزهر عند فلان وفلان » . فقطعوا رأس الرجلين ، وضربوا عمر
الحلبى فى الخازوق ، ووضعوه فوق تل عال ، وعلقوا إلى جانبه رأس الرجلين ،
فمكثوا على التل سنة كاملة ولم تغير صورتهم .

ثم هجموا بخيلهم ورجلهم على جامع الأزهر ، ومزقوا الكتب ، وتوسدوا بها ،
وأحرقوها بالنار ، وقتلوا من وجدوا به من العلماء كالشيخ أحمد بن الشيخ إبراهيم
الشرقاوى الشافعى ، وشيخ العميان الشيخ سليمان الجوسقى ، والشيخ إسمعيل البراوى ،
والشيخ عبد الرحمن الصعيدى البصير ، والشيخ الزهار ، والشيخ عبد الوهاب ،
والشيخ محمود ، وجماعة من المجاورين . ثم إن الشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الجامع
الأزهر جاء وغلق أبواب الجامع خوفا من الهدم وذلك فى سنة ١٢١٥ .

وفرضوا على موتى المسلمين : الأعلى خمسة عشر ريالات والأوسط عشرة والأدنى
خمسة . وكم من ميت فقير تأخر دفنه أياما حتى أخذوا عليه ما طلبوا ! وكثير من
الفقراء دفنوا موتاهم داخل بيوتهم . وكان لا يبكى عليه أحد خوفا من استماع الفرنسيس
وبنوا داخل مصر قلاعا وأبراجا وسورا ، وقطعوا ما كان من حولها من النخيل والأشجار
ونهبوا قرية قريبة منها يقال لها الشيرج وغيرها من بلاد الجيزة ، وقتلوا محمد كُريم
شيخ الإسكندرية ، وقتلوا ابن الشواربى وكان من أعيان القطايع بمدينة قليوب ،
وأوقفوا بأبواب المدينة حراسا يمنعون من يخرج عنها دون الداخل ، وإذا أراد رجل
الخروج فتشوه وأخذوا ما معه ، وجددوا العشر ، وأحدثوا بدعا لا يسع ذكرها فى
هذا المختصر . ووقع الطاعون (٩١ ب) بمصر ، وكان إذا مات أحد من الفرنسيس
اجتمعوا عليه وضربوه بالعصى وقالوا له : « أمن جوعك مت أمِنْ العطش ؟ أنفد
عنك أرز مصر أم خبزها ؟ أمنعك النساء عن الجماع أم حرمت أكل اللحم ؟ »
فكل من كان يراه منهم وبه مرض لا يضطجع فى فراش لئلا يموت خوفاً من
الضرب .

وكان لكل عشرة واحد يسمونه صارى عسكر ولكل مائة واحد يسمونه سلطانا ولكل ألف حاكم يطيعونه فيما يأمرهم به ، وجملة حكامهم مئتان . وكان بنابارتى سلطانا على الكل . وكان لكل عشرة امرأة تسمى سينورة ، والرجل يسمى سينور ، ويتهادون بنسائهم إلى بعضهم ، وأنشدنى الراوى سليمان فى أوصافهم :

قال الفقير لربـــه المشتاق   يرجو السماحَ ، وكم به أشواقُ !
يدعى سليمان المفـــرِّط عُمْرَه   فى طاعة الرحمن يا حُـــذّاق
قل الحيـــاء ولا أمانة بيننـــا   ظهر الفساد وضاقت الأخلاق
زاد الغـــلا فى كل شىء ضعفه   حتى الأمين بعصرنا سَرّاق
ما فيهمو تجـــد الأمين ولا أنا   فى الجهل خضنا والقلوب دقاق
والظلم زاد من الذين تحكموا   نقضت عهود الخلق والميثاق
أمرآؤنا بالجور زادوا رفعـــة   وعلوا بظلم والظلام طبـــاق
حتى غدا الديوث يظفر فى الورى   وله جنـــود حوله سُبّاق
أما الحرام فقل من ينفى له   لا من رشيد فرت الأذواق
وتباغض الأخوان جهرا فى الملا   هجروا المساجد ما بها إشراق
حكمت بغير الحق حكام الورى   والكيل طُفِّف والصريح نفـــاق
قد سلطت من أجل ذلك كله   قوم علينا كالجراد تساق
ملكوا بلاد المسلمين وقتـــلوا   أصل العلوم وكم بها بواق
خنقوا الذبيحة خالفوا فى شرعنا   ومن الخنازير امتلتْ أطبـــاق
يتراسلون لبعضهم بحريمهم   لا غيرة فيهم أيا حُذّاق
شربوا الخمور وقبحوا فى مصرنا   أكلوا الفطيسة ، جاءهم خناق !
أخـــذوا سلاح المسلمين بأسره   من ذا الذى لوجودهم يشتاق
قتلوا رجال المسلمين وذَبّحوا   وسط المساجد والدماء تراق
طمعوا بأوقاف المساجد واعتدوا   فى مصر حتى قلت الأرزاق
هجموا البيوت وفتّشوا حاجاتنا   وتحـــكموا فيها علينـــا فاقوا
ملكوا الصعيد وشرقها مع غربها   كيف السبيل وهم لطعم ذاقوا
ظلموا جنوا جاروا عتوا بديارنا   أسروا طغوا هتكوا الحريم وعاقوا

هدموا البلاد وشتتوا سكانها   وخلت فلم يسمع بها معواق
عن حربهم إن رمت تسأل إنهم   لا يعرفون الموت يا حـــذاق
هم يدخلون على المدافع جمـــلةً   لا يرجعون ولو جرى المهراق
أطباقهم برؤوسهم سود الثنـــا   متقمطين وما بها أفتـــاق
هم يحلقون للحيـــة وشوارب   أما العوارض بالشعور طباق
[٦٢ب] يتبادلون من البلاد لبعضهم   وعلى البيوت تلصقت أوراق
أين الذين دعاؤهم قد يرتجى   لصنائهم وأجابهم خـــلاق
يدعوا لخالقهم يزيلوا كربنـــا   هم يعتقون من الورى أعناق
قم يا ابن إدريس انتظر ما حلها   قم يا جلال فكم بنا أضيـــاق
ناديت درديراً وعبد عليمنا   أهل الطريقة بالضـــيا إشراق
ناديت بكرى القوم مع حنفيّهم   ابن الصعيدى سرّه المـــرّاق
فتوسلوا يا سادتى بنبيـــكم   خـــير البرية نوره البراق
صلى عليه الله ما هبَّ الصبا   أو ناح طير والدجى غسّاق

ثم لما انهزم الوزير الأعظم كور يوسف باشا سنة ١٢١٥ نحو الشام جمع له جيشاً ثانيًا وتوجه أيضا نحو مصر بعد عشرة أشهر ، فلما نزل على العريش وجد به طائفة من عسكر الفرنسيس فقاتلهم فانهزموا . وكان معه من الوزراء محمد باشا أبو مرق الغازى ، وكان الوزير قد سلم أموره له . ثم رحلوا عن العريش وأناخوا بخان يونس ثم ساروا إلى قطية وهى أول العمران ، ثم إلى الصالحية فانهزم الكفار عنها ، ثم إلى بلبيس فقاتلوا من وجدوا ؛ فانهزم الكفار إلى بنها العسل ، وهى قرية بجانب النيل شمال مصر بيومين . وأقام بها مدة شهرين وصار يعزل من مشايخ القرى خلقا ويولى غيرهم ، ويأخذ خيلا وإبلاً وأموالا كثيرة إلى أن أتاه الخبر بقدوم الغازى حسين باشا الجزايرلى من بلاد المغرب صحبة الإنكليز ، فعند ذلك تهيأ الكفار للحرب ، وخرجوا لظاهر (١٩٣) المدينة ، وضربوا خيامهم ، وكتبوا إلى سائر الرعية : « إن الوزير قصد حربنا أول مرة ورأيتم ما فعلنا به ، فإن أسأتم الأدب ووافقتم الوزير على حربنا فعلنا بكم ما فعلنا ببولاق ، فكونوا على حذر » .

وأما ما كان من الوزير يوسف باشا فإنه لما قدم حسين باشا والإنكليز انتقل من بنها العسل وأناخ بالقرب من مصر بثلاث ساعات ، وتفرق عسكره فى القرى لطلب الميرة ، وكذلك عسكر الفرنسيس ، ترى عسكر الوزير بقرية وعسكر الكفار بأخرى . ومنهم من دخل مصر .

وأما حسين باشا الجزايرلى والإنكليز فإنهم دنوا عن نصف مرحلة من مصر ، وأقاموا هناك ، وأرسلوا إلى الكفار : « اخرجوا أيها الفرنسيس عن مصر إما بطوع وإما بكره ، ولابد لكم من الخروج » . قالوا : « نخرج طوعا ولكن بعد ثلاثة أيام » . فلم يرض حسين باشا وقال : « لا نصبر ولا يوما واحدا » . فلما أمسى المساء خرجوا عن آخرهم فى الساعة السادسة ليلة السادس من محرم الحرام سنة ١٢١٦ وتوجهوا نحو عسكر حسين باشا والإنكليز ، وعدتهم حينئذ إثنى عشر ألفا . فأخذهم حسين باشا والإنكليز وساروا نحو الإسكندرية ، وقبض على من كان بالإسكندرية وقتلهم ، وقتل جملة الفرنسيس الاثنى عشر ألفا إلا رؤساءهم ، فإنه غللهم وقيدهم محكما وذهب بهم إلى السلطان سليم .

وأما ما كان من أمر الوزير يوسف باشا فإنه لما توجه حسين باشا بالفرنسيس وقتلهم فى الإسكندرية ، وتوجه برءوسهم نحو القسطنطينية ، دخل الوزير يوسف باشا مصر بموكب عظيم ، وقلب سليم ، ونال بدخوله كل عز ونصر ، وقيل لعسكره : « نلتم خيرا ، اهبطوا مصر » . وتزينت الأسواق وامتلأت نورا ، وتزينت الخلائق سندسا وحريرا ، (٩٣ ب) ونال الوزير مسرة وحبورا .

فكأنه يعقوب من فرحٍ بهـــا … إذ عاده شمّ القميص بصيرا

وخلع على أعيان مصر وعلى رؤساء القبطة ، وشرع فى جلب الأموال من القرى ، وأتى بالمحمل الشريف من بيت المقدس ، وكان به من عام دخول الكفار مع صالح بك ، ومات صالح بك ببيت المقدس . ويوم دخول الوزير كان من أيام فيضان النيل . وفى تلك العام توجه الخلق إلى الحج فى شهر شوال سنة ١٢١٦ .

ثم عزم الوزير على قتل الغزّ فانهزموا إلى الصعيد . ثم نصب يوسف باشا بمصر أربعة من الوزراء وتوجه نحو الشام . وكان يريد التوجه نحو إسلامبول فمنعه السلطان والينكجرية عن الدخول . وعزله عن الوزارة العظمى ، فتوجه نحو حلب ، ومنها

إلى كبة معدن وأقام به إلى أيام السلطان محمود وسيأتى الكلام عليه إن شاء الله تعالى .

وكان دخول الفرنسيس إلى مصر يوم الاثنين يوم الخامس عشر من صفر من سنة ١٢١٣ ، وخرجوا عن مصر يوم السادس من محرم من شهور سنة ١٢١٦ . ومدة ضبطهم ٣ سنة . وأنشدنى الراوى سليمان المصرى من قصيدة فى الفتوح :

الحمد لله ! حمدا دائما أبـــدا … والحمد لله حمدا عدّ ما حُمِدا
ثم الصلاة على المختـــار سيدنا … محمد من أتى يحبو الأنام هُدى
وبعـــد ! فالشكر لله على نعم … لم تحص إذ زادنا من فضله رشدا
وأنقذ الخلق مما حلهم فغدت … قيود يسر الورى مطلوقة أبدا
وطهرت عند ذا الأسماع من دنس … وأبدل الخبث بالعطر الذى وردا
وأصبح الشرك منكوسا كعادته … وأخذل الله جمع الكفر وانكمدا
[١٩٤] وأيد الله دين الهاشمى كما … قدطهرت مصرنا من رجس من جحدا
وأقبل النيـــل بالأفراح ممتزجا … إذ نُكس الكفر فيه والسرور بدا
لما سليم الرضى أرسل عساكره … فالرعب حلّ بهم والكافر انفقدا
بأمر من أشرقت فى الكون بهجته … وقد علا رفعة ما مثلها عهـــدا
أمير جيش الهدى قد جاءمنتصرا … غدا له الخلد مأوى جاء مجتهدا
إذ أخلص القصد فازدادت مواهبه … يريد إعلاء دين الله قد قصدا
فأينعت لقحة المعنى قد ظهرت … بهطل مزن له لما بها وفـــدا
وروضة الأنس بالأطيار عامرة … وشمسه قد علت فوق الشموس غدا
سمىّ يوسف حاز الفضل أجمعه … وصادق الوعد فى الأشياء إذ وعدا
جنى لأ ثمار تحقيق وفاز بهـــا … من دوحة العرف قد يحلو لكل صدى
حسين باشا أتى بالنصر ممتزجا … ومخلصًا ، رعبه عند اللئام بدا
قدأتحف الدين بالأنس الظريف كذا … فضوعف الأجر لم يحصى له عددا
غريب منشوره قد عزّ ناظمه … ورقعة الوصف لم تترك لديه سدى
إذ آنس الناس أمنًا بعد ماقنطوا … من فتح مصر وقالوا أرصد الرصدا
ويوسف الخير بالأنصار فى شبه … سعد السعود لهم بالنصر قد وفدا
١٢١٣ وحفنا الكرب فى غُرَّيج / إذ ملكوا … وقدأتى النصر فى غورى[١٢١٦] ما بعدا

ضاعت أما كننا شادت مساكننا　　ولى مفاتننا من أمن من سعدا
[٩٤ب]وزير سلطاننامن جاءنافله　　بكل وقت قبول دام إذ صعدا
يا رب ! بالمصطفى نوّله مأمله　　بحقّة ربنا نوّله ما قصدا
فأنت غوث الورى أرسلته فرجا　　وصوت أعدائنا من بطشه خمدا
جزما قبول الدعا إذ ظننا حسن　　بالله حقًّا بفضل الله فاعتقـــدا
هذا دعاء حديث المصطفى وله　　بكل لمح قبول دام إذ وردا
رجوت حفظًا من المولى لسيدنا　　أميرنا يوسف السامى مع السعدا
أيضًا حسين ومن جاءوا لنصرتنا　　من كل بدو وحضر فى الورى جهدا
ثم الصلاة على طـــه وسيلتنـــا　　محمد أحمد محمود من حمدا
ما هب ريح الصبا بالنصر يا أملى　　أو جاء قاصدَ وجه الله من قصدا

الضمير أنا فى اللغات السامية

للدكتور السيد يعقوب بكر

صيغة ضمير المتكلم « أنا » فى العربية لها نظائر فى اللغات الأرامية (مثل 'anā فى أرامية العهدالقديم و 'enā فىالسريانية) . وترد « أنا » أيضاجزءا فى ضمير المتكلم anāku فى الأكدية و 'ānōkhī فى العبرية ؛ وقد تحوّلت ā إلى ō فى الصيغة العبرية كما نرى ، وهذا دليل قاطع على أن الفتحة الممدودة فى أنا أصلية .

فاتفاق العربية والأرامية والأكدية والعبرية فى المدّ دليل على أنه أصلى ؛ وبهذا ينحسم الخلاف بين البصريين والكوفيين فى هذا الصدد . وسنعرض لهذا الخلاف ، ولكن يجب أولاً أن نتحدث عن أحوال أنا فى الوقف والوصل لاتصال هذا الموضوع بذلك الخلاف .

يقول سيبويه (ط بولاق ، الجزء الثانى ، ١٣١٨ هـ ، ص ٢٧٩ ، آخر سطر) إن الوقوف على أنا يلزم أن يكون بمدّ الألف . ولكن فى الوقف لغة بهاء السكت نسبها الرضى (شرح الشافية ، ط القاهرة ١٩٣٩ ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٤) إلى بعض طئ ، فهم يقولون أنَهْ ؛ ويعقب الرضى على هذا بأنه قليل . وقد أشار الرضى فى موضع آخر (شرح الكافية ، ط صحافيه عثمانيه شركتنك ١٣١٠هـ ، الجزء الثانى ، ص ٩ أسفل) إلى هذه اللغة ، كما أشار إليها ابن يعيش (شرح المفصل ، ط القاهرة ، ج ٣ ، ص٩٤) حيث يقول : « وقد قالوا أنه فوقفوا بالهاء . حُكى عن بعض العرب وقد عرقب ناقته لضيف ، فقيل له هلاّ فَصَدْتَها وأطعمته دمها مشويا ، فقال هذا فصْدى أنه ؛ وقال الشاعر :

إن كنتُ أدرى فعلىّ بَدَنَهْ　　من كثرة التخليط فىّ مَنْ أنَهْ »

أما فى الوصل فيقال أنَ[1] ، وهذه هى الصيغة العادية للضمير فى الحبشية .

---

(١) يقول رايت W. Wright (A Gramm. of the Arabic Lang. ، الطبعة الثالثة ، الجزء الأول ، كمبردج ١٨٩٦ ، ص ٥٤ أسفل) إن الصيغة المقصرة أن ترى فى هأنذا . وسبب تقصير حركة النون هو ، كما قال لى الأستاذ الدكتور محمد حمدى البكرى فى حديث شفوى بينى وبينه ، الرغبة فى المخالفة لتوالى ثلاث فتحات ممدودة (ها أنا ذا) .

وبنو تميم يثبتون الألف فى الوصل أيضا ، كما يقول الرضىّ فى الموضع المذكور من شرح الكافية . ويقول ابن يعيش (حـ ٩ ، ص ٨٣ — ٨٤) إن هذه اللغة (أى إثبات الألف فى الوصل) قرأ بها نافع[١] فى قوله تعالى « أنا أحيي وأميت » (البقرة ٢٥٨) و « أنا آتيك به » (النمل ٣٩ و ٤٠) ، ومنها أيضا قول الشاعر (أبى النجم العجلى) : « أنا أبو النجم وشعرى شعرى » ، وقول الآخر : « فكيف أنا وانتحال القوافى » ، وقول الآخر (حُميد بن حُريث بن بَحْدَل الكلبى) :

أنا سيف العشيرة فاعرفونى ‏ حميـــد قد تذرّيتُ السناما[٢]

ويقول ابن يعيش بعد ذلك إن إثبات الألف فى الوصل كثُر عن العرب حتى قال الكوفيون إن الألف من الكلمة وليست زائدة . ويذكر ابن يعيش أيضا (ج ٣، ص٩٤) أنْ بسكون النون على أنها لغة فى الوصل والوقف ، وكذلك يذكرها الرضى (فى الموضع المذكور من شرح الكافية) للوصل والوقف ، وهذا يفهم أيضاً من كلام قليل لابن هشام عنها (المغنى ، ط القاهرة ١٣٥٦ هـ ، الجزء الأول ، ص ٢٥ — ٢٦) .

وهنا نأتى إلى الخلاف المذكور بين البصريين والكوفيين . وقد عرفنا رأى الكوفيين ، وهو أن الألف بعد النون من نفس الكلمة . أما البصريون فالضمير عندهم كما يقول الرضى (فى الموضع المذكور من شرح الكافية) همزة ونون مفتوحة ، والألف زائدة يُؤتى بها بعد النون فى حالة الوقف لبيان الفتح ، لأنه لولا الألف لسقطت الفتحة للوقف . فكان يلتبس بأنْ الحرفية لسكون النون ، فلذا يكتب بالألف ، لأن الخط مبنى على الوقف فى الابتداء . ويتابع ابن جنى رأى البصريين حيث يقول فى المنصف (ط القاهرة ١٩٥٤ ، الجزء الأول ، ص ٩ — ١٠) :

« فأما الألف فى أنا فى الوقف فزائدة ، وليست بأصل ، ولم نقض بذلك فيها من قِبَل الاشتقاق ، هذا مُحال فى الأسماء المضمرة لأنها مبنية كالحروف ، ولكن

---

(١) وكذلك أبو جعفر (وهو من قراء المدينة) . انظر برجشترسر G. Bergstraesser وبرتسل O. Pretzl: Die Geschichte des Qorantextes (ليبزج ١٩٣٨) ، ص ٣٦ ، هامش ٥ .

(٢) ثمة أمثلة أخرى من الشعر للمد فى الوصل أشار إليها نولدكه فى :

— Untersuchungen zur semitischen Grammatik; ZDMG, vol. 38 (1884), p. 418, n. 3.
— Zur Grammatik des classischen Arabisch (Wien, 1896), p. 14.

قضينا بزيادتها من حيث كان الوصل يُزيلها ويذهبها كما يُذهب الهاء التى تلحق لبيان الحركة فى الوقف . . . ألا ترى أنك تقول ارْمِهْ إذا وقفت وأنت تريد ارمِ ، فإذا وصلت قلت ارم يا رجل ، فالألف فى أنا كالهاء فى ارمه زائدة مثلها ، وبُينت الفتحة بالألف كما بينت الكسرة بالهاء ، لأن الهاء مجاورة للألف ، ومثل ذلك ما حكاه سيبويه أن من العرب من يقول فى الوقف « قالا » وهو يريد « قال » ، فيبين الحركة بالألف ، وقد قالوا فى الوقف أنهْ فبينوا الفتحة بالهاء كما بينوها بالألف ، وكلتاها ساقطة فى الوصل » .

ويقارن ابن يعيش (حـ ٩ ، ص ٨٤) (متابعا سيبويه ، حـ ٢ ، ص ٢٧٩) زيادة الألف فى أنا لبيان فتحة النون (على رأى البصريين) بقول العرب حَيَّ هلا فى الوقف ، فإذا وصلوا قالوا حَيَّ هَلَ بفتح اللام من غير ألف ، وإن شئت قلت حَيَّ هَلْ بالسكون من غير حركة . ويعقب ابن يعيش على هذا بقوله : « ولم تقف العرب فى شىء من كلامها بالألف لبيان الحركة إلا فى هذين الموضعين أعنى هلا وأنا ، وتقف فى الباقى بالهاء » . فهذا التعقيب لا يشمل اللغة التى ذكرها سيبويه كما يقول ابن جنى من الوقوف على « قال » بقولهم « قالا » .

هذا الخلاف بين البصريين والكوفيين ينحسم كما قلنا بالرجوع إلى سائر اللغات السامية ، فأكثرها كما رأينا يمدّ فتحة النون . فالكوفيون إذن على صواب . فصيغة الوقف أنا احتفظت إذن بالمدّ الأصلى لاستحالة الوقوف على الحركة القصيرة ، كما يقول بركلاند H. Birkeland (Altarabische Pausalformen ، أوسلو ١٩٤٠ ، ص٣٦) . أما صيغة الوقف أنَهْ فهى قليلة مقصورة على بعض طىء ، فلا يصحّ الاحتجاج بها على أن أصل الضمير أنَ ، ولا يصح مقارنتها بصيغة الوقف هُوَهْ من ضمير الغائب هُوَ . ولعلّ صيغة الوقف أنَهْ هذه نشأت كما يقول بركلاند (ص ٣٧) عن صيغة الوصل أنَ ، أى أن بعض العرب ممن يقولون أنَ فى الوصل ظنوا أن هذه هى الصيغة الأصلية ، فلما أرادوا الوقوف عليها وقفوا عليها بالهاء بيانا لحركة النون ، فقالوا أنهْ كما يقال هُوَهْ .

والصيغة أنْ التى ذكرها ابن يعيش والرضى للوصل والوقف معا ، وهى فى حال الوصل مثل حَيَّ هَلْ الآنفة الذكر ، هذه الصيغة

شاذة . وقد يمكن تفسيرها فى حال الوقف على أساس تفسير بركلماند لأنْه ، فنقول إن بعض العرب ممن يقولون أنَ فى الوصل ظنوا أن هذه هى الصيغة الأصلية ، فلما أرادوا الوقوف عليها وقفوا بحذف الحركة دون بيان حركة النون . ويمكن أيضا تفسير أنْ فى الوصل على أساس أنه لما شاع الوقوف بأنْ نُسى أن أصلها بتحريك النون فاستعملت بسكون النون فى الوصل أيضا .

قلنا إن صيغة الوقف أنا ، وهى الصيغة الغالبة الشائعة ، احتفظت بالمدّ الأصلى ؛ واستدللنا على أصالة المد بالرجوع إلى سائر اللغات السامية . ومما يؤيد أصالة المدّ أيضا احتفاظ بعض العرب به فى الوصل أيضا كما مرّ . وتقصير حركة النون فى الوصل أمر طبيعى من الناحية الصوتية ؛ وما يقول به البصريون من أن قصر حركة النون فى الوصل دليل على قصرها فى الأصل ليس صحيحا على إطلاقه ، فقد يكون القصر فى الوصل ناشئا عن تقصير لمدّ أصلى . وكأن ابن يعيش ، رغم تأييده لرأى البصريين ، أحسَّ بما فى احتجاجهم هذا من مغالاة فقال (ج ٩ ، ص ٨٣) : « والوصل مما يردّ الأشياء إلى أصولها فى الغالب » ، فقوله « فى الغالب » قيَّد .

وقد حكى الفراء (كما يقول ابن يعيش ، ج ٣ ، ص٩٤) آنَ فعلتُ بقلب الألف إلى موضع العين ، وفى هذه الرواية تقوية لمذهب الكوفيين كما يعترف ابن يعيش نفسه . وآنَ هذه ترد أيضا فى بعض اللهجات العربية الحديثة ؛ انظر بروكلمان (Grundriss der vergleichenden Grammatik der sem. Sprachen، الجزء الأول ، برلين ١٩٠٨ ، ص ٢٩٧) ، وبارت J. Barth (Die Pronominalbildung in den sem. Spr. ، ليبزج ١٩١٣ ، ص ٣) .

ومما يضعف رأى البصريين أيضا أنهم لم يجدوا مثيلا للضمير أنا فيما يرونه سوى حى هلا ، بغضّ النظر عن اللغة التى ذكرها سيبويه من الوقوف على « قال » بقولهم « قالا » . بل إن أبا الحسن الأخفش يقول إنه لم يسمع إلا حَيَّهلهْ (دون حَيَّهلا) صيغة للوقف ؛ انظر يان G. Jahn (Sībawaihi's Buch über die Gr.) النصف الثانى من الجزء الثانى ، برلين ١٩٠٠ ، ص ٣٦٨ ، هامش ٤) .

* * *

استوى لنا إذن أنّ الفتحة الممدودة فى أنا أصلية كما يقول الكوفيون . فلنبحث الآن فى العناصر المكوّنة لصيغة هذا الضمير :

الرأى السائد الآن بين علماء اللغات السامية[١] أن أنا ومثيلاتها كانت فى الأصل أنْآَ ، أى كانت مكوّنة من أنْ (وهى أداة إشارية) + أَ (وهو فى رأيهم ضمير المتكلم المتصل بالفعل المضارع : أفعل[٢]) . ويفسر بروكلمان (المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٣٩ أسفل) سقوط الهمزة الثانية بأنه على سبيل المخالفة dissimilation لورود همزة ثابتة فى المقطع المقفل السابق . ولكنه لا يورد لنا مثالا آخر لهذه الظاهرة يؤيد به تفسيره . على أن فى هذا التفسير مواضع ضعف بينة : (١) أولها أن الهمزة الثانية (على فرض وجودها أصلا) ضاعت تماما ولم يبق منها أثر ينمّ عنها فى أية لغة من اللغات السامية ؛ (٢) وثانيها أن هذا التفسير على فرض صحته يؤدى بنا إلى الصيغة أنَ (لا الصيغة الأصلية أنا بالمد) ، وذلك لأن حذف الهمزة الثانية (فرضًا) يستتبع انتقال حركتها (وهى فتحة قصيرة) إلى النون قبلها ، فتفتح النون بعد أن كانت ساكنة ، فيقال أنَ ، كما يقال لم أسَلْ (= لم أسْأَلْ) ؛ (٣) وثالث مواضع الضعف فى ذلك الرأى أننا نقول فى العربية لم أنْأَ أى لم أبتعد (من الفعل نأى) ، فنحتفظ بالهمزة الثانية هى وحركتها ، ولا نحذفها كما حذفناها (فرضا) فى الصيغة المطابقة أنا التى يرجعون إليها صيغة الضمير .

هذه مواضع ضعف نأخذها على ذلك الرأى . والظاهر أن أصحابه انساقوا إليه بتأثير من صيغة ضمير المخاطب أنتَ والمخاطبة أنتِ ، وهما ولا ريب مركبان من أنْ الإشارية السالفة الذكر + ضمير المخاطب أو المخاطبة تَ تِ الذى نجده

---

(١) انظر بروكلمان (المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٩٧) ، وبارت (المرجع المذكور ، ص ٣) . وكان فيلپى F. Philippi من أوائل المنادين بهذا الرأى : ZDMG ، المجلد ٢٩ (١٨٧٥) ، ص ١٧٢ ؛ والمجلد ٣٠ (١٨٧٦) ، ص ٣٧٣ أسفل .

(٢) هذا الرأى (وأنا أتابعه) يختلف طبعاً عما يقوله النحاة العرب من أن حروف أنيت (ومنها الهمزة) ليست من الضمائر فى شىء ، وإنما هى مجرد علامات لفظية على شخص الفاعل ؛ فأقوم مثلا الهمزة فيها تدل على أن الفاعل هو المتكلم المفرد ، وهو هنا ضمير مستتر وجوباً تقديره أنا .

متصلا بالفعل الماضى : فعلتَ[١] . وذلك لأنهم رأوا ضمير المتكلم (أنا) يبدأ بهمزة ونون كضمير المخاطب أو المخاطبة ، فطبقوا تحليل هذا على ذاك .

ولكن الشبه فى الظاهر لا يستلزم اتفاقا فى أساس التكوين . ولهذا نقترح تحليلا آخر للضمير أنا نجده أيسر من التحليل السائد الآن وأقرب تناولا ، وهو أن الضمير أنا مركب من الضمير أَ (الذى نجده فى المضارع : أفعل) + النهاية الإشارية nā ، وهى شائعة فى اللغات السامية عامة ، نجدها مثلا فى اسم الإشارة denā « هذا » فى الأرامية ؛ و en-na (-a) «انظر» فى البابلية (= إنّ فى العربية و hinnē فى العبرية) ؛ و hākhan(nā) «هكذا» فى السريانية ؛ و adhen(nā)' « حتى الآن » فى العبرية ؛ و ānā' « أين ؟ » أو « إلى أين ؟ » فى العبرية أيضا ؛ ثم فى

---

(١) انظر بارت (المرجع المذكور ، ص ١٠٠ أسفل – ١٠١ أعلى) ، وأنجناد A. Ungnad (Das Wesen des Ursemitischen ، ليبزج ١٩٢٥ ، ص ٩ ، الهامش الأول) . وانظر قبلهما فيلپى فى ZDMG ، المجلد ٣٠ ، ص ٣٧٣ أسفل .

وهذا الرأى شبيه بما قال به فريق من النحاة العرب من أن الضمير المرفوع هو التاء المتصرفة (فعلتَ ، فعلتِ ، إلخ) ، فلما أرادوا انفصالها دعموها بأن لتستقل لفظاً . يقول الرضى فى شرح الكافية (الجزء الثانى ص ١٠) إن هذا كمذهب « بعض الكوفيين وابن كيسان فى إياك وأخواته ، وهو أن الكاف المتصرفة كانت متصلة ، فأرادوا استقلالها لفظاً لتصير منفصلة ، فجعلوا إيا عماداً لها ، فالضمائر هى التى تلى إيا ، وإيا عماد لها ، وما أرى هذا القول بعيداً من الصواب فى الموضعين » .

ولكن النحاة البصريين يفرقون بين التاء فى أنت والتاء فى فعلت ، ولا يعدونهما شيئاً واحداً . يقول ابن يعيش (الجزء الثالث ، ص ١٠٠ أسفل – ١٠١) : « التاء فى أنت و إن كان لفظها لفظ التاء فى قمت ليست إياها ، معمودة بما قبلها (أى بأن) ، وإنما الاسم ما قبلها (أى أن الضمير هو أن السابقة للتاء) وهى (أى التاء) حرف معنى (يدل على الخطاب) وافق لفظ الاسم (أى لفظ الضمير فى قمت) » . و يقول ابن جنى فى الخصائص (تحقيق الأستاذ محمد على النجار ، الجزء الثانى ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٨٩ آخر سطر) : « فالاسم أن وحده ، والتاء من بعد للخطاب » . كذلك يقول ابن الأنبارى (الإنصاف فى مسائل الخلاف ، ط ليدن ١٩١٣ ، ص ٢٩٠) : « الضمير هو أن وهو مبهم والتاء تبينه ، فإن كانت مفتوحة دلت على أنه ضمير المذكر ، و إن كانت مكسورة دلت على أنه ضمير المؤنث » .

فالنحاة البصريون ينظرون إلى أن على أنها الضمير ، وإلى التاء على أنها حرف زائد للدلالة على الخطاب . وثمة مذهب ثالث أشار إليه الرضى أيضاً فى شرح الكافية (الجزء الثانى ، ص ١٠) هو مذهب الفراء ، وهو أن أنت بكماله اسم ، والتاء من نفس الكلمة . ومعنى هذا أن الضمير هو أنت بأجمعها لا أن وحدها كما يقول البصريون ، أو التاء وحدها كما يقول بعض النحاة من غير البصريين .

هُنا[١] فى العربية نفسها . ونجد أيضا فى العربية هَنّا بفتح الهاء وتشديد النون بمعنى هناك ؛ وقد تكسر الهاء فيقال هِنّا ، ولكن هذه أقل وروداً . وللصيغة الأخيرة هِنا نظير فى العبرية هو hennā ، ولكنها لا تعنى « هناك » وإنما « إلى هنا » (غالبا) أو « هنا » (قليلا) .

* * *

قلنا فى صدر هذا المقال إن أنا ترد أيضا جزءا فى ضمير المتكلم anāku فى الأكدية و ānōkhī' فى العبرية . فالصيغة الأكدية مركبة من أنا + ضمير المتكلم ku الذى يلحق فى الأكدية بتلك الصيغة الفعلية الخاصة التى يسميها علماء الأشوريات permansivum والتى تشبه فى الظاهر الفعل الماضى فى اللغات السامية الأخرى[٢] . والصيغة العبرية هى فى الأصل كالصيغة الأكدية ، ولكن تحوّلت ā إلى ō كما يحدث فى العبرية لكل فتحة ممدودة أصلية ، وتحوّلت ku إلى kī لسبب سنتحدث عنه فيما بعد .

ولنتساءل الآن : لماذا جمعت الأكدية والعبرية بين ضميرين للمتكلم فى صيغة واحدة ؟ يقول كونيج E. Koenig (Lehrgebaeude der hebr. Sprache ، الجزء الثانى ، ليبزج ١٨٩٥ ، ص ٣٦٦ ، الهامش الأول) إن هذا لتقوية التعبير عن فكرة « أنا » . ولكن قد يكون السبب فى ذلك أن الأكدية والعبرية نسيتا بمرور الزمن أن الهمزة فى أنا الأصلية هى ضمير للمتكلم ، وظنتا أن هذه الهمزة مجرد عنصر إشارى كالهمزة فى أن من أنت ، فتوهمتا أنّ أنا خالية من ضمير يدل على المتكلم بخلاف أنت التى تشتمل على ضمير للمخاطب لا شبهة فيه هو التاء ، فعمدتا

---

(١) ما أقرب الصلة فى المعنى بين أنا وهنا ! بل إن فى أنا لغة بالهاء (أى هَنا) أشار إليها الرضى (فى الموضع المذكور من شرح الكافية) والأشمونى فى شرحه على الألفية (ط القاهرة ١٩٣٩ ، الجزء الأول ، ص ٩٠) . ويروى اللسان وتاج العروس (مادة هنا) عن ابن سيده قوله « جاء من هَنِّى » ، أى من هنا ؛ ومن الطريف أن هناك لغة مشابهة فى صيغة الضمير ، فيقال أَنِى كما سيلى .

(٢) ضمير المتكلم المتصل بالفعل الماضى فى العبرية هو tī ، ولكنه منقلب فى الأصل عن kū (التى نجدها أيضاً متصلة بالفعل الماضى فى الحبشية) ؛ فقد قلبت الكاف تاء مشابهة لضمير المخاطب المتصل بالفعل الماضى ، وحولت ū إلى ī مشابهة للكسرة الطويلة فى ضمير المتكلم المنفصل . انظر مثلا شتاده B. Stade : Lehrbuch der hebr. Grammatik ، ليبزج ١٨٧٩ ، ص ١٣٥ أسفل .

إلى إضافة ضمير المتكلم المتصل ku إلى 'anā ، فنشأت anāku [1] التى احتفظت بها الأكدية ولكن حوّلتها العبرية إلى 'ānōkhī .

* * *

وفى العبرية صيغة أخرى لضمير المتكلم المنفصل هى 'anī ، وهى أكثر ورودا ، كما أنها أحدث ، فهى تشيع فى الأسفار المتأخرة من التوراة بينما تشيع 'ānōkhī فى الأسفار القديمة . انظر درايڤر S.R. Driver: An Introduction to the Literature of the Old Testament ، الطبعة التاسعة (١٩١٣) ، ص ١٣٤ آخر سطر — ١٣٥ أعلى مع الهامش الأول فى الصفحة الأخيرة ، ثم ص ١٥٥ الهامش الثانى ؛ وانظر أيضا هاريس Z. S. Harris : Development of the Canaanite Dialects ، نيوهيڤن ١٩٣٩ ، ص ٧٤ .

ولغة راس شمرا لها كالعبرية صيغتان لضمير المتكلم : an و ank . انظر جوردون C.H. Gordon : Ugaritic Handbook ، روما ١٩٤٧ ، الجزء الأول ، ص ٢٥ . فالعبرية ولغة راس شمرا هما اللغتان الساميتان الوحيدتان اللتان تعبران عن ضمير المتكلم بصيغتين . وكتابة راس شمرا لا تُظهر الحركات عادة ، ولهذا لا نعرف نطق صيغتى ضمير المتكلم فيها على وجه اليقين . ولنلاحظ أن ank أكثر ورودا من an على عكس الوضع فى العبرية ؛ والسرّ فى هذا واضح ، وهو أن لغة راس شمرا ، وهى أقدم من العبرية ، غلبت فيها الصيغة القديمة لضمير المتكلم أى ank ، بينما شاعت فى العبرية ، وهى أحدث من لغة راس شمرا ، الصيغة المتأخرة للضمير وهى 'anī .

فالصيغة التى بالكاف هى الصيغة الكنعانية القديمة لضمير المتكلم ، كما يقول باور H. Bauer وليآندر P. Leander فى كتابهما : Historische Grammatik der hebr. Spr. des A.T. ، الجزء الأول (ولم يصدر غيره) ، هاليه ١٩١٨—١٩٢٢ ،

(١) فليست أنا مختصرة من anāku كما توهم شتاده (المرجع المذكور ، ص ١٣٥) . وأنا أتفق فى هذا مع فيلِڤى فى مقاله بمجلة ZDMG ، المجلد ٣٠ ، ص ٣٧٨ ، حيث يأخذ على إنبرج G. Fr. Eneberg (De pronominibus arabicis ، هلسنجفورز ١٨٧٢ — ١٨٧٤ ، ص ٧٧) مثل هذا الوهم ويدحضه . ويؤيد كونيج (المرجع المذكور ، نفس الموضع) كلام فيلى فى هذا الصدد .

ص ٢٤٩ ، السطر الثانى . وترد الصيغة التى بالكاف فى لغات كنعانية أخرى عدا العبرية ولغة راس شمرا ، فهى ترد فى الفينيقية ('nk وقليلا 'nky) ، والپونية ('nky عادة و 'nk قليلا) (انظر هاريس : A Gram. of the Phoen. Lang. ، فيلادلفيا ١٩٣٦ ، ص ٤٧ ، حيث يقول إن 'nk قد تمثل نطقا كالنطق العبرى ، أى بكسرة طويلة فى الآخر ، وإن 'nky تمثل اتجاها متأخرا للتعبير عن الحركات الطويلة بحروف اللين) . وترد 'nk أيضا فى نقش ميشع المؤابى (السطر الأول) ، ولكن لما كان هذا النقش يعبر عن الحركات الطويلة بحروف اللين فإن خلوّ صيغة الضمير من الياء دليل على أن المؤابية كانت تنطق الضمير خاليا من الكسرة الطويلة فى الآخر . وترد a-nu-ki فى إحدى رسائل تل العمارنة (رقم ٢٨٧ ، س ٦٦ و ٦٩ ، من طبعة كنوتسون J.A. Knudtzon) [1] وهى صيغة دخيلة من الكنعانية ، تمثل u فيها الحركة ō فى الصيغة العبرية ؛ انظر بول Fr. M. Th. Boehl (Die Sprache der Amarna Briefe ، ليبزج ١٩٠٩ ، ص ٢٥ ، d-e) . ونجد 'nk فى نقش هدد (س ١) و 'nky فى نقش پنمو (س ١٩) ، وهما نقشان أراميان متأثران بالكنعانية ؛ انظر جنزبرج H.L. Ginsberg (Aramaic Dialect Problems ؛ مجلة AJSL ، المجلد ٥٠ (١٩٣٣) ، ص ١ — ٢) . وقد سبق أن ذكرنا أن صيغة الضمير فى اللغات الأرامية مماثلة لصيغته فى العربية (أنا) ؛ فصيغتا الضمير فى هذين النقشين الأراميين تدلاّن على تأثر بالكنعانية .

فالأكدية والكنعانية تشتركان إذن فى استعمال الصيغة التى بالكاف لضمير المتكلم ، ولكن الكاف فى الأكدية محركة بضمة (طويلة) بينما هى محركة بكسرة طويلة فى العبرية . والضمة الطويلة هى الأصل فى رأى جمهرة المستشرقين ؛ وقد صارت كسرة طويلة على سبيل المخالفة للحركة ō السابقة (كما يقول بارت : المرجع المذكور ، ص ٤ ، الفقرة c) ، أو بتأثير ضمير المتكلم المتصل المجرور (كتابى) أو المنصوب (ضربنى) كما يقول كثير من المستشرقين مثل بروكلمان (المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٩٨ ، س ١٢ — ١٣) ومثل باور — ليآندر (المرجع المذكور ، ص ٢٤٨) . ويرى شتاده (المرجع المذكور ، ص ١٣٥)

(١) ولكن فيما عدا هذا ترد فى رسائل تل العمارنة الصيغة الأكدية العادية anāku .

أن تحوّل ū إلى ī ربما كان بتأثير الصيغة الأخرى لضمير المتكلم فى العبرية أى 'anī ، وهو رأى يميل كونيج (المرجع المذكور ، نفس الموضع) إلى تأييده ، كما يقبله بارت إلى جانب رأيه الخاص الذى أشرنا إليه . ولكننا رأينا فيما مضى أن 'ānōkhī أقدم من 'anī ، فلا يحتمل أن تكون قد وقعت تحت تأثيرها .

ولنأت الآن إلى الصيغة المتأخرة 'anī [1] ، فنقول إن كثيرا من المستشرقين (مثل بروكلمان ، المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٩٨ ، س ٢٢ — ٢٤ ؛ وباور— ليباندر ، نفس المرجع والموضع) يرون أنها كانت فى الأصل 'anā كما فى العربية والأرامية ، ثم قلبت فتحتها الطويلة كسرة طويلة بتأثير ضمير المتكلم المتصل المجرور أو المنصوب . ولكن يرى فيلبى (ZDMG ، المجلد ٢٩ ، ص ١٧٢) وبارت (المرجع المذكور ، ص ٤ ، الفقرة d وهامش ٦) فى الكسرة الطويلة عنصرا إشاريا [2] مستقلاّ أصله ya ، ويحللان الضمير تبعا لذلك إلى 'an متبوعة بـ ya .

ونحن نلاحظ أن هذا التحليل يتناقض وتحليل فيلبى وبارت نفسيهما (إلى جانب آخرين) للضمير أنا إلى أنْ متبوعة بـ « أ » ، وذلك أن « أ » هنا هى فى رأيهما ضمير المتكلم المتصل بالمضارع (أفعل) ، بينما أن ya هناك ليست كذلك . وقد أحسّ بارت بهذا الضعف فى رأيه ، فقال (المرجع المذكور ، ص ٤ ، هامش ٦) إن وجود ya فى تلك الصيغة من ضمير المتكلم يدلّ على أنها استعملت فيما قبل التاريخ (!) للإشارة إلى المتكلم .

فبارت يفترض صحة تحليله للضمير أنِى ، ثم يستنتج منه أن العنصر الثانى فى بنية الضمير ، أى ya ، يدل فى الأصل على المتكلم ، ما دام العنصر الثانى فى الضمير أنا ، أى « أ » فى رأيه ، يدل على المتكلم . فهذا كله استنتاج قائم على فرض لم يثبت .

هذا إلى أنه يمكن الاستدلال بطريقة مخالفة ، فنقول إنه ما دامت ya فى واقع اللغة لا تدلّ على المتكلم ، فلا يلزم أن يكون العنصر الثانى فى أنا (حسب تحليل بارت) ضميرا للمتكلم .

---

(١) لها نظائر فى بعض اللهجات العربية الحديثة ؛ انظر بروكلمان (المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٩٧ أسفل) وبارت (المرجع المذكور ، ص ٤ أسفل — ٥ أعلى) .

(٢) كما يقول بارت ، أو جذر ضمير كما يقول فيلبى .

ونحن نسلم بأن هذا احتجاج شكلى ، ولكنه مع هذا يدل على ما فى تحليل فيلبى وبارت للضمير أنا من ضعف . فيصح أن يُضاف هذا إلى المآخذ التى أوردناها فيما مضى ضدّ هذا الرأى .

ولنتساءل الآن : ماذا نفترض مثل بارت أن ya فى أنِى كانت ضميرا للمتكلم فيما قبل التاريخ ، ولا نحاول البحث فى هذه الصيغة عن عنصر آخر يدل فى واقع اللغة على ضمير المتكلم ؟ هل يمكن أن تكون الهمزة فى صدر الصيغة هى ضمير المتكلم المتصل بالفعل المضارع ؟ نعم . فلنقسّم أنى إذن إلى الضمير أ + نى ، كما قسمنا أنا إلى أ + نا . و nī نهاية إشارية مثل nā وإن كانت أقل استعمالا ، فهى ترد مثلا فى aganni (بجانب aganna) « هنا » فى بعض الرسائل البابلية والأشورية ؛ وهى تضاف فى الحبشية إلى آخر الكلمة بمثابة enclitic فتؤدى معنى « كذلك » ؛ وقد مرّ بنا استعمالها فى هـَنـِى بمعنى هُنا .

فنحن نقترح إذن تحليل أنـِى إلى الضمير أَ متبوعا بالنهاية الإشارية نـِى ، كما حللنا أنا إلى الضمير أَ متبوعا بالنهاية الإشارية نا . ولما كانت النهاية الإشارية نـِى مستقلة عن النهاية الإشارية nā كما رأينا ، فلا حاجة إلى تعليل الكسرة الطويلة فى أنـِى بأنها منقلبة عن فتحة طويلة بتأثير ضمير المتكلم المتصل المجرور أو المنصوب .

* * *

والخلاصة أن اللغات السامية تستعمل ثلاث صيغ لضمير المتكلم :

(١) أقدمها الصيغة أنا (التى نجدها فى العربية والأرامية ، كما نجدها مقصَّرة فى الحبشية) . وهى مكوّنة من الضمير أَ (المتصل بالمضارع) + النهاية الإشارية نا ، لا من الأداة الإشارية أنْ + الضمير أ كما يعتقد جمهرة المستشرقين .

(٢) ثم الصيغة 'anāku (فى الأكدية والكنعانية) ، وقد نشأت عن الصيغة السابقة بأن أضيف إليها ضمير المتكلم المتصل بالفعل الماضى : 'anā + ku .

(٣) ثم الصيغة المتأخرة أنـِى (التى نجدها فى العبرية وراس شمرا وبعض اللهجات العربية الحديثة) ، وهى مكوّنة من الضمير أ (المتصل بالمضارع) + النهاية الإشارية نـِى ، لا من أنْ + ىَ ، كما أنها ليست منقلبة عن أنا بتحويل الفتحة الطويلة إلى كسرة طويلة .

السيد يعقوب بكر

أستاذ مساعد . كلية الآداب — جامعة القاهرة

حركات التجديد فى الشعر العباسى

للدكتور عبد القادر القط

(١)

حقيقة التجديد فى شعر أبى نواس

يقترن اسم أبى نواس دائما بحركة التجديد الشعرى فى العصر العباسى ويعدّه كثير من النقاد ومؤرخى الأدب — بين قدامى ومحدثين — من أئمة الرواد الذين مهدوا السبيل لمذهب أبى تمام ، ذلك المذهب الذى يمثل قمة التطور الشعرى فى العصر العباسى . ومع أن بشار بن برد ومسلم بن الوليد يذكران معه دائما فى هذا الصدد فإن دوره فى التجديد قد اتخذ طابعاً خاصا جعل له مكانة متميزة فى تاريخ الشعر العربى . ذلك لأنه لم يكتف كصاحبيه بما قام به من تجديد يلائم روح العصر ويبدو فى صورة تطور طبيعى لا يمثل ثورة واعية على القديم ، بل هاجم مع هذا تقاليد القصيدة العربية القديمة هجوما عنيفا وسخر فى شعره من مطالعها التقليدية التى تتحدث عن الأطلال وبكاء الآثار والدمن ، فعدّه لذلك نقاد الشعر ومؤرخوه مجددا ثائرا ، وعدّوا الدور الذى قام به خصومة واعية بين الجديد والقديم ، وإن كانت خصومة من جانب واحد ، إذ لم يقم حوله من الجدل ما قام حول أبى تمام ولم ينقسم الناس حوله إلى أنصار وخصوم . لهذا كان لا بد لنا قبل أن ننتهى إلى المعركة الحاسمة بين القديم والجديد عند أبى تمام أن ندرس تجديد هذا الشاعر ونتبين ما قد يكون لسخريته من القصيدة القديمة من دلالات .

ويخيل إلى من يقرأ سخرية أبى نواس من وقوف الشعراء على الأطلال أن الشعراء — إلى عصره — كانوا لا يزالون يبدؤون قصائدهم بتلك الصور التقليديه المعروفة فى الشعر الجاهلى ، وأنه قد ضاق بما فى ذلك من زيف فنى وتصوير لتجربة لا تدخل فى حياة كثير من شعراء العصر العباسى ، كما يتمثل فى بيتيه المعروفين [١] :

---

(١) « الديوان » ص ٣٢٤ .

تصف الطــلول على السماع بها   أفذو العيان كأنت فى العلم
وإذا وصفت الشىء متبعـا   لم تخـل من غلط ومن وهم

ولكننا مع ذلك حين نستقرئ شعر ذلك العصر نتبين أن تلك المطالع التقليدية لم تكن الطابع الغالب على الشعر حينذاك ، وأن معظم الشعراء كانوا قد تخلوا إلى حد كبير عنها وأخذوا يبدؤون قصائدهم بالغزل فى كثير من الأحيان ، أو بالحديث دون مقدمات عن موضوع القصيدة أحيانا أخرى . وتتضح هذه الحقيقة بجلاء إذا استقرأنا ديوان أحد الشعراء المعاصرين لأبى نواس مثل مسلم بن الوليد ، فسنرى أن من بين قصائده ذات المطالع التمهيدية ثمانيا وعشرين قصيدة تبدأ بالغزل أو الحديث عن مجالس الخمر بينما لا تزيد القصائد التى تبدأ ببكاء الأطلال على ثلاث . ويطرد هذا الاستقراء — على اختلاف فى الدرجة — حتى فى العصر الأموى. والحق أن الوقوف على الأطلال كان قد أصبح رمزا للبداوة والتخلف عن مسايرة روح الحضارة الجديدة قبل أبى نواس بوقت طويل . ومما يمثل تلك الحقيقة هذا الخبر الذى يرويه صاحب « الموشح » من أن الفرزدق مرّ بذى الرمة وهو ينشد :

أمنزلتى مىّ سـلام عليـكما   هل الأزمن اللائى مضين رواجع ؟

فوقف حتى فرغ منها ، فقال ذو الرمة : كيف ترى يا أبا فراس ؟ قال : أرى خيرا . قال : فمالى لا أعدّ فى الفحول ؟ قال : يمنعك من ذلك صفة الصحارى وأبعار الإبل[1] .

وعلى ضوء هذه الحقيقة لا يمكن أن نعدّ تلك السخرية من المطالع التقليدية ، عند أبى نواس ، تعبيراً عن تجديد فنى خاص أو ثورة على القيم الشعرية الجديدة كما يرى أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين فى «حديث الأربعاء» حيث يقول : « . . . ومن هنا نفهم أن أبا نواس كان أشدّ الناس إلحاحا فى تغيير الأسلوب الشعرى وتجديد اللفظ والمعنى . . . كان أبو نواس إذن يطالب الشعراء بأن يكونوا صادقين غير منافقين مع أنفسهم . وانظر إلى طريقته فى الدفاع عن رأيه وأخذ الناس بهذا الرأى :

عاج الشقى على رسم يسائله   وعجت أسأل عن خمارة البـلد
يبكى على طلل الماضين من أسد   لا درّ درك قل لى من بنو أسد؟!
ومن تميم ومن قيس ولفهما   ليس الأعاريب عند الله من أحد

(١) « الموشح » ص ١٧٢ .

لا جف دمع الذى يبكى على حجر   ولا صفا قلب من يصبو إلى وتد
دع ذا عدمتك واشربها معتقـة   صفراء تفرق بين الروح والجسد
من كف مضطمر الزنار معتدل   كأنه غصن بان غير ذى أود
أما رأيت وجوه الأرض قد نضرت   وألبستها الزرابى بثرة الأسد
حاك الربيع بها وشيا وجـلله   بيانع الزهر من مثنى ومن وحد

فانظر إليه كيف آثر العنف فى خطاب خصمه ، فأسرف فى ذم القديم والنعى على من يتكلفه ، وأسرف فى مدح الجديد والحث عليه ! وانظر إلى تبرمه بأسد ومن يبكى على أسد ، وإلى ذمه لتميم وقيس والعرب كافة . ثم انظر إليه وكيف يحقر القديم ليرفع من شأن الجديد ، ويأخذ الناس بأن ينظروا إلى ما حولهم من جمال الطبيعة فيألفوه ويصفوه ولا يشغلوا عن رياض العراق وجنانه بطلول الجزيرة العربية وصحاريها[1] » . .

ولو كان الأمر ثورة على القيم الشعرية القديمة ودعوة إلى الصدق الفنى حقا ، لما رأينا أبا نواس يقع فى هذا التناقض الغريب فيبدأ عددا غير قليل من قصائده بتلك المطالع التقليدية التى طالما حمل عليها وسخر منها . ولا يستطيع الناقد أن يقنع باعتذار الشاعر عن ذلك أحيانا بأن الخليفة قد أمره بوصف الطلول ، كما فى قوله :

دعانى إلى وصف الطلول مسلط   يضيق ذرعا أن أجوز له أمرا
فسمعا أمير المؤمنين وطاعـة   وإن كنت قد جشمتنى مركبا وعرا

فأغلب الظن أن هذا الأمر لا يعدو أن يكون نزوة عارضة من نزوات الخليفة ، فمن قبل ذلك حبس الرشيد أبا العتاهية لسبب مختلف كل الاختلاف كما يروى صاحب الأغانى[2] : لما تنسك أبو العتاهية ولبس الصوف أمره الرشيد أن يقول شعرا فى الغزل فامتنع ، وضربه الرشيد ستين عصا ، وحلف ألاّ يخرج من حبسه حتى يقول شعرا فى الغزل . » ولعل الأمين أيضا أراد أن يتجنب سخط الناس حين يرون شاعر الخليفة غارقا فى وصف الخمر مسرفا فيه كل ذلك الإسراف متخذا من صداقته للخليفة درعا تحميه من لوم اللائمين كما فى قوله :

أأرفضها والله لم يرفض اسمها   وهـذا أمـير المؤمنين صديقى !

(١) حديث الأربعاء ج ١ ص ١١٩

(٢) الأغانى ج ٣ ص ١٤٠ .

ولعلّ الخليفة كان قد ضاق كذلك بما فى تهكم أبى نواس بمطالع القصيدة القديمة من حملة عنيفة على حياة العرب فى البادية وتهكمه اللاذع بهم ، فى فترة كان العرب يواجهون فيها محاولات الأعاجم المتصلة للاستئثار بالسلطان فى الدولة الجديدة .

ويعلل الدكتور شوقى ضيف هذا التناقض بأن وصف الأطلال « كان جزءا من قصيدة المديح القديمة لا يستطيع أن يرفضها إلاّ إذا رفض معها هذه القصيدة كلها بصورتها القديمة[١] » . والحق أن الشاعر لو كان يدعو حقا – كما يقول الدكتور طه حسين – إلى تجديد فنى يلحّ عليه كل هذا الإلحاح لوجد لنفسه مندوحة عن تلك المطالع التقليدية كما فعل فى بعض مدائحه التى بدأها بوصف الصيد أحيانا كقوله :

خلق الشباب وشرتى لم تخلُق ... ورميت فى غرض الزمان بأفوق
ولقد غدوت بدستبانٍ معلم ... صخب الجلاجل فى الوظيف مسبق[٢]

أو وصف الخمر والحديث عن حياته اللاهية أحيانا أخرى كما فى قوله :

غرّد الديك الصدوح ... فاسقنى طاب الصبوح
واسقنى حتى ترانى ... حسنا عندى القبيح
قهوة تذكر نوحا ... حين شاد الفلك نوح
أنا فى دنيا من العبـ ... ـاس أغدو وأروح

وقوله :

أما وصدود مخمور ... بعينيه عن الكاس
فلما خشى الإلحا ... ح من صحب وجلاس
وألا يقبلوا عذرا ... تحساها مع الحاسى
لئن سميت عباسا ... فما أنت بعباس
لدى الجود ولكنّـ ... ـك عباس لدى الباس

(١) الفن ومذاهبه فى الشعر العربى ص ١١٣ .
(٢) يصف الشاعر صقر الصيد .

وقوله :

ذكر الكرخ نازح الأوطان ... فصبا صبوة ولات أوان
ليس لى مسعد بمصر على الشو ... ق إلى أوجه هناك حسان
إذ لباب الأمير صدر نهارى ... ورواحى إلى بيوت القيان
واعتمالى الكئوس فى الشرب تسعى ... مترعات كخالص الزعفران
يا ابنتى أبشرى بميرة مصر ... وتمنى وأسرفى فى الأمانى
أنا فى ذمة الخصيب مقيم ... حيث لا تعتدى صروف الزمان

وكذلك عتابه لزوجته فى رائيته المعروفة فى وصف الخصيب ، وتطرقه من هذا العتاب إلى وصف ممدوحه دون وقوف على الأطلال .

ولكن الشاعر لم يكن عدوا حقا لتلك المطالع التقليدية ولم يكن يحسّ بشعور فنى صادق يدفعه إلى أن ينبذها ، وإنما كان يسخر منها لسبب آخر ، سنعرضه فيما بعد .

وللدكتور شوقى ضيف رأى آخر فى تجديد أبى نواس أورده فى كتابه « الفن ومذاهبه فى الشعر العربى » فقال : وقد فهم كثير من النقاد المحدثين أن أبا نواس يثور على الأطلال من حيث هى أطلال وعناصر بدوية رثة . وهم واهمون فى فهمهم ، وذلك أن الخصومة بين أبى نواس وبين الأطلال لم يكن يريد بها الأطلال من حيث هى ، إنما كان يريد موضوعات الشعر القديمة من مديح وهجاء وما يندمج فى ذلك من أطلال وغير أطلال ، إذ كان أبو نواس – كما مرّ بنا – يخصص نفسه بالخمريات وغزل الغلمان ، وكان يرى أن هذين الموضوعين اللذين يصوران حياته وحياة غيره من الشعراء الماجنين أحق بأن يعنى بهما الشاعر ، وأن يقصر نفسه عليهما ، غير ملتفت إلى موضوعات الشعر القديمة . وإن مما يذكر للخلفاء العباسيين بالثناء أنهم تعقبوا هؤلاء المجان من أمثال بشار وأبى نواس ، وأرادوهم على نبذ هذين الموضوعين وأنذروهم وسجنوهم ، ولكنهم لم يستمعوا إليهم . . . وأبو نواس يرمز بالأطلال لموضوعات الشعر القديمة كلها ، إذ كان يريد للشعراء أن يهجروها إلى هذا الشعر اليومى الذى يعبر عن حياته وحياة غيره من المجان[١] » . . .

(١) الفن ومذاهبه فى الشعر العربى ص ١١٢ .

ولو صح أن أبا نواس كان « يخصص نفسه » بالخمريات لعدل عن مشاركته الشعراء الآخرين فى تلك الفنون الشعرية التى جعل التهكم بالأطلال رمزا للتهكم بها من مديح وهجاء وغيرهما . ولكن مدائحه وأهاجيه ومراثيه تستغرق جانبا من ديوانه لعله يفوق فى الكم جانب الخمريات والغزل . وليس هناك مع ذلك وجه يبرر هذه النظرة من أبى نواس إلى تلك الفنون ليعدّها رمزا للشعر القديم وقد كان لها دواعيها الأصيلة فى صميم الحياة « الحديثة » فى العصر العباسى .

ويجب — لكى نصل إلى حقيقة تلك المطالع الساخرة وما لها من دلالة — أن نستقرئها لنرى طبيعة المعانى والمشاعر التى تردد فيها وتغلب عليها .

والقارئ لهذه المطالع يلاحظ أن الشاعر حين يسخر من الوقوف بالأطلال ، لا يدعو إلى نبذها لكى يتفرغ الشاعر لوصف مظاهر الحضارة الجديدة من قصور مشيدة وبساتين ومتع وخمر ، بل يقدم بديلا لها دعوة إلى الاستمتاع بتلك المتع التى تهيؤها هذه الحضارة . فهو لا يدعو الشعراء للوقوف بحوانيت الخمر كما كان يقف الشاعر الجاهلى على الأطلال ، ولكن ليدخلوها ويستمتعوا فيها بمجالس الشراب والغزل ، وهو لا ينهاهم عن النسيب « بزينب وهند وليلى وكعوب » ، لينصرفوا إلى الغزل بالخمر ولكن ليتفرغوا لمعاقرتها . ويطرد هذا الصنيع فى كل مطالعه التى سخر فيها من الأطلال كقوله :

عاج الشقى على رسم أسائله   وعجت أسأل عن خمارة البلد
لا جف دمع الذى يبكى على حجر   ولا صفا قلب من يصبو إلى وتد
دع ذا عدمتك واشربها معتقة   صفراء تفرق بين الروح والجسد
اعدل عن الطلل المحيل وعن هوى   نعت الديار ووصف قدح الأزند
واقصد إلى شط الفرات وعاطنى   قبل الصباح وعاص كل مفند
دع لباكيها الديارا   وانف بالخمر الخمارا
واشربنها من كميت   تدع الليل نهارا
— قل لمن يبكى على رسم درس   واقفاً ما ضرّ لو كان جلس
تصف الربع ومن كان به   مثل سلمى ولبينى وخنس

أترك الربع وسلمى جانباً   واصطبح كرخية مثل القبس
— لا تبك رسماً بجانب السند   ولا تجد بالدموع للجرد
ولا تعرج على معطلة   ولا أثاف حلت ولا وتد
ومل إلى مجلس على شرف   بالكرخ بين الحديق معتمد
ثم اصطبح من أميرة حلت   عن كل عين بالصون والرصد
سقيا لغير العلياء فالسند   وغير أطلال مىّ بالجرد
ويا صبيب السحاب إن كنت قد   جدت اللوى مرة فلا تعد
أحسن عندى من انكبابك بالفهـ   ـر ملحا به على الوتد
وقوف ريحانة على أذن   وسير كأس إلى فم بيد
لا تبك ليلى ولا تطرب إلى هند   واشرب على الورد من حمراء كالورد
— اعرض عن الربع إن مررت به   وأشرب من الخمر أنت أصفاها
— دع الربع ما للربع فيك نصيب   وما إن سبتنى زينب وكعوب
ولكن سبتنى البابلية إنها   لمثلى فى طول الزمان سلوب
— عد عن رسم وعن كثب   واله عنه ببنت العنب
— صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها   لو مسّها حجر مسته سراء
لتلك أبكى ولا أبكى لمنزلة   كانت تحل بها هند وأسماء
— صاح مالى وللرسوم القفار   ولنعت المطى والأكوار
شغلتنى المدام والقصف عنها   بقراع الطنبور والأوتار
واستماعى الغناء من كل خود   ذات دل بطرفها السحار
فدعونى فذاك أشهى وأحلى   من سؤال التراب والأحجار

فالشاعر فى كل هذه المطالع الساخرة لا ينظر إلى الوقوف بالأطلال على أنه مذهب فنى خاص لا يرضى حاجته إلى التجديد ، بل بعدّه سلوكا ذا دلالة حضارية ونفسية خاصة ؛ لذلك لا يقابله بالدعوة إلى مذهب فنى بل إلى سلوك آخر يناقضه . فإذا كان الشقى قد عاج يسأل الرسم فإن الشاعر قد عاج ليسأل عن خمارة البلد ، وهو لا يريد أن يبكى ليلى أو يطرب إلى هند بل يقدم بديلا من ذلك دعوة إلى الشراب . وهكذا نراه يكرر بعد كل دعوة إلى نبذ الوقوف بالأطلال أمرا

بسلوك خلقى – لا اتجاه فنى – فيقول : «واشرب على الورد من حمراء كالورد ، واشرب من الخمر أنت أصفاها ، واله عنه بابنة العنب » أو تعبيرا عن رغبة وشعور نفسى كما فى قوله : لتلك أبكى ولا أبكى لمنزلة ، . . ولكن سبتنى البابلية ، أحسن من ذاك بنت صافية » . ويطرد هذا الصنيع فى أغلب تلك المطالع الساخرة . ومعنى ذلك أن الشاعر يتخذ الوقوف على الأطلال رمزا لسلوك خاص يمثل التزمت والتخلف عن مسايرة روح العصر الذى يعيش فيه بما يقدم ذلك العصر من متع ونزوات وانطلاق . فالوقوف بالأطلال يرتبط عند أبى نواس بالحياة العربية القديمة وما فيها من بداوة وعيشة شاقة خالية من ملذات المجتمع المتحضر وترفه . ومن هنا جاءت سخريته فى كثير من مطالعه بتلك الحياة العربية فى الصحراء وهو فى هذه السخرية يتبع المنهج الذى أشرنا إليه فيقدم بديلا لها صورة من حياته اللاهية فى مجالس الشراب كقوله :

دع الأطـلال تسفيها الجنوب ... وتبلى عهد جدّتها الخطـوب
وخـل لراكب الوجنـاء أرضا ... تخب بها النجيبة والنجيب
ولا تأخذ عن الأعراب لهـوا ... ولا عيشا فعيشهم جديب
ذر الألبـان يشربها أناس ... رقيق العيش عندهم غريب
إذا راب الحليب فبل عليـه ... ولا تحرج فما فى ذاك حوب
فأطيب منه صافية شمول ... يطوف بكأسها ساق أريب[1]

فالشاعر فى أمثال تلك المطالع يدافع عن سلوكه الخلقى الخاص وكأنما يريد أن يقول لمن يأخذون عليه عبثه وإسرافه فى الشراب والحديث عنه إنه يعيش فى بغداد فى القرن الثانى بعد الهجرة فى مجتمع حضرى متمدن ، وليس يعيش فى قلب الجزيرة العربية الجاهلية بحياتها الجافة ومتعها البدائية الساذجة ! . فكيف يريدون منه ألاّ يتحدث عن عبثه وملذاته فيما يقول من شعر ، أم تراهم يريدون أن يحدثهم عن تلك الحياة الجاهلية الأولى وما فيها من ربوع وأطلال ! وهو بهذا لا يدافع عن شعره فى وصف ملذاته من حيث أنه مذهب فنى جديد بل لأنه تعبير عن سلوك

---

(١) الديوان ص ٢٤٤ .

خلقى لا يرضى عنه كثير من معاصريه .

ويعلل بعض النقاد سخرية أبى نواس بالحياة العربية القديمة بتعصبه ضد العرب واعتناقه لمذهب الشعوبية . وقد نجد حقا فى بعض قصائده فخرا بأصله الفارسى وحملة على العرب عامة ولكنها أبيات قليلة لا يمكن أن تكون دليلا قاطعا على اتجاه سياسى . والحق أن شخصية أبى نواس ومذهبه فى الحياة ما كانا ليتيحا له أن يشغل نفسه بمثل هذه الأمور الجادة من السياسة . وهو فى أغلب تعريضه بحياة العرب ، لا يهاجم العرب كافة ، بل يتحدث عن حياة « الأعراب » فى البادية ، كما فى قوله :

ولا تأخـذ عن « الأعراب » لهوا ... ولا عيشـا فظلهم جديب

وقوله : ليس « الأعاريب » عند الله من أحد .

وكيف يعتنق أبو نواس الشعوبية وقد بلغ فى ظل الأمين ورعايته أقصى ما كان يطمح إليه شاعر من نجاح ، وتهيأت له من أسباب الرغد والترف ما يجنبه الشعور بمرارة الفشل التى يمكن أن تحمله إلى الحقد على العرب والانتصار للفرس ؟ وقد كان الأمين – كما نعلم – يمثل آخر مرحلة من مراحل السيادة العربية الخالصة فى الدولة العباسية ، وقمة الصراع بين العرب والفرس فى سبيل الاستئثار بالسلطان فى الدولة الجديدة ، وبمقتله وانتقال الخلافة إلى المأمون دخلت الدولة فى طور جديد قوامه سيطرة الفرس والأتراك . ولو كان أبو نواس شعوبيا لفرح لمقتل الأمين وانتصار المأمون ، ولكنه – على النقيض ، يهاجم المأمون فى شعر صريح غير عابئ بما قد يكون فى ذلك من خطر على حياته ، كقوله :

أعزى يا محمد عنـك نفسى ... معـاذ الله والمنن الجسام
فهلا مـات قوم لم يمـوتوا ... ودوفع عنك لى يوم الحمام[1]

وقوله :

طوى الموت ما بينى وبين محمد ... وليس لما تطوى المنية ناشر
لئن عمرت دور بمن لا أحبهم ... لقد عمرت ممن أحب المقابر[2]

---

(١) الديوان ص ١٢٩ .
(٢) الديوان ص ١٢٩ .

لم يقم أبو نواس إذن بثورة فنية فى الشعر ، كما يخيل لأول وهلة إلى من يقرأ مطالعه الساخرة ، ولم يحدث تغييرا جوهريا فى بناء القصيدة العربية ، بل جرى على نظامها القديم أحيانا ، وعلى مقوماتها الجديدة التى كانت قد اكتسبتها من التطور الطبيعى الذى سار فيه الشعر العربى حتى ذلك العصر ، أحيانا أخرى . حتى فى وصفه للخمر ، ذلك اللون الذى اشتهر به ، نرى شعره لا يختلف اختلافا أساسيا عن الخمريات السابقة إلاّ فيما تقتضيه طبيعة الحياة فى العصر العباسى من ترف الإحساس وبساطة التعبير وسهولة اللغة . أما حديثه عن الخمر وما تحدثه فى شاربها من نشوة فقد ظل مقصورا ، كما فى الشعر القديم ، على الالتفات إلى الناحية المادية والحسية المحضة إلاّ فى القليل . فلسنا نجد عنده تصويرا للنشوة النفسية وما يمكن أن تثيره من تخيل جامح أو حنين غامض أو ذكريات دفينة أو نظرة خاصة إلى الحياة ؛ وإنما يكتفى من ذلك بالحديث عن رقة الخمر وما ينبعث منها من أضواء ، وعن دبيبها فى المفاصل دبيب النمال وعن صفائها كأنها « عين الديك » ، وعن المتع الحسية والجنسية التى يستمتع بها فى مجالس الشراب . ولا شك أن فى قصائده — داخل هذا الإطار المحدود — كثيرا من الصور الفنية الجميلة ، وهى تمتاز عن الخمريات السابقة فى الشعر العربى بوحدة موضوعها وصدق تجربتها ونجاحها فى تمثيل نفسية قائلها أصدق تمثيل . ولكن كثيرا منها ، مع ذلك ، تكرار لمعان وأحاسيس وتشبيهات ومجازات عبر عنها الشاعر فى عيون قصائده .

على أن أحداً لا يستطيع أن ينكر ما قام به أبو نواس — رغم كل هذا — من تجديد فى بعض مقومات الشعر العربى . وقد نبع هذا التجديد من طبيعة حياة الشاعر وشخصيته ، فجاء شعره ممثلا لتجارب ذات طابع خاص يمارسها الشاعر ويعبر عنها فى صدق ، فامتاز أسلوبه لذلك بالسهولة واليسر وجاءت قصائده متماسكة البناء فى كثير من الأحيان . وتلك صفات لم تكن غالبة حينذاك على كثير من أبواب الشعر وبخاصة المديح ، ذلك الفن الذى يقتضى من الشاعر كثيرا من التكلف والحرص على رصانة الأسلوب واختيار الألفاظ الضخمة ذات الرنين والمبالغة فى المعانى والأحاسيس مبالغة تبعد بها عن الصدق الفنى . على أن ذلك كله كان — كما قلنا — تجديداً فى إطار محدود ، فلم يحس معاصروه بأنه قد خرج على

مقومات الشعر المعروفة أو أتى ببدع ينكره المتعصبون للقديم . لذلك لم تثر حوله خصومة بين القديم والجديد . ومع أن كثيرا من النقاد القدماء قد عدوه فيما بعد رائداً من رواد مذهب أبى تمام ، فإنهم قد قصروا دوره على ما فى شعره من مجازات وتشبيهات كثيرة ، ولم يكن مذهب أبى تمام مقصورا على الإسراف فى تلك الألوان الخاصة وإنما يتمثل على حقيقته — كما سنرى — فى طريقة استخدام تلك الألوان .

(٢) التجديد عند أبى تمام

مضى الشعر العباسى فى تطوره الطبيعى بعد أبى نواس حتى جاء أبو تمام فأثار بشعره خصومة لعل مثلها لم يثر حول شاعر عربى غير أبى الطيب المتنبى . على أن الجدل الذى قام حول أبى تمام يختلف فى طبيعته اختلافا كبيرا عن ذلك الذى قام حول المتنبى . فإن خصوم المتنبى لم يعدوه ممثلا لمذهب خاص وإنما نظروا إلى ما كانوا يأخذونه عليه من عيوب وأخطاء على أنها خصائص ذاتية تمثل صاحبها فحسب . أما نقاد أبى تمام فقد قابلوا بين مذهبه الشعرى ومذهب آخر ، ورأوا فى شعره شيئاً جديدا يخالف مقومات الشعر العربى من قبله . فلم يكن النقاد يناقشون شعر أبى تمام ليحكموا عليه بالجودة والرداءة فحسب وإنما كانوا يوازنون بينه وبين شعر شاعر آخر هو البحترى ، يمثل عندهم القيم الفنية للشعر القديم ، أو عمود الشعر على حد تعبيرهم حينذاك . وكانوا يهدفون من هذه الموازنة إلى الحكم لهذا المذهب الجديد أو عليه . لذلك اتخذت الخصومة حول شعر أبى تمام بحق طبيعة المعركة بين القديم والجديد ، وهى معركة لم يأت لها نظير فى تاريخ الشعر العربى إلى أن قامت الحركه النقدية المعروفة حول شوقى فى عصرنا الحديث . وقد خلفت تراثاً من النقد تتمثل فيه نظرة العرب حينذاك إلى الشعر ومنهجهم فى التأليف وأساليبهم فى الوصول إلى الأحكام الأدبية والأصول النقدية . ويخيل إلى من يقرأ ما كتب عن الخصومة حول أبى تمام والبحترى أن شعر البحترى كان يمثل حقا مقومات الشعر العربى القديم . والحق أن شعر البحترى كان يمثل كل ما طرأ على الشعر العربى عامة من تطور حتى العصر العباسى ؛ ولم يكن الخلاف بينه وبين شعر أبى تمام إلا خلافا فى الدرجة لا فى الكيف . وما كان لشاعر كبير كالبحترى تقلد زعامة الشعر طول حياته أن ينسلخ

عن طبيعة عصره ، ولو فعل لما استطاع أن يظفر بتلك المكانة التى بلغها حينذاك .
ومما يؤكد هذا أن النقاد قد اختلفوا حول تلمذته لأبى تمام فأنكرها بعضهم وأثبتها آخرون . وسواء أصح ذلك أم لم يصح فإنه دليل على ما كان يقوم فى نفوس الناس من إحساس بالتشابه بين الشاعرين . لذلك عقد الآمدى فى كتاب « الموازنة » فصلا مفردا عن سرقات البحترى من أبى تمام بوجه خاص ، ولم يستطع أصحاب البحترى أن ينكروا احتذاءه لكثير مما ورد فى شعر أبى تمام من معان وصور ، واعتذروا له بقولهم : « لا ينكر أن يكون قد استعار بعض معانى أبى تمام لقرب البلدين وكثرة ما كان يطرق سمع البحترى من شعر أبى تمام فيعلق شيئا من معانيه معتمدا للأخذ أو غير معتمد[1] » . وينكر أصحاب البحترى أن يكون أبو تمام قد اخترع مذهبه الشعرى اختراعا ويقولون إنه سلك فى ذلك سبيل مسلم بن الوليد وأفرط وأسرف وزال عن « النهج المعروف والسنن المألوف » . ثم يقولون : « إن مسلما أيضا غير مبتدع لهذا المذهب ولا هو أول فيه ، ولكنه رأى هذه الأنواع التى يقع عليها اسم البديع منثورة متفرقة فى أشعار المتقدمين فقصدها وأكثر فى شعره منها » . ثم يخاطبون أنصار أبى تمام بقولهم[2] . « فقد سقط الآن احتجاجكم باختراع أبى تمام لهذا المذهب وسبقه إليه ، وصار استكثاره منه وإفراطه فيه من أعظم ذنوبه وأكبر عيوبه ، وحصل للبحترى أنه ما فارق عمود الشعر وطريقته المعهودة ، مع ما نجده فى شعره من الاستعارة والتجنيس والمطابقة »[2] . ومعنى ذلك أن شعر البحترى لم يكن نقيضا لشعر أبى تمام كما يمكن أن يفهم من تلك الخصومة التى دارت حولهما ، وإنما رأى أنصار البحترى فى شعره شيئا من الاعتدال النسبى فى الاتجاه الحديث فتشبثوا به واتخذوه رمزا لعمود الشعر فى محاولة يائسة للوقوف أمام التيار الجديد الذى كان قد بلغ أوجه تطوره عند أبى تمام .

وكما لم تسفر حركة أبى نواس عن تجديد جوهرى فى شكل القصيدة العربية أو بنائها القديم ، جاء تجديد أبى تمام محدودا فى داخل ذلك الإطار التقليدى . ويمكن تلخيص مظاهر هذا التجديد فى أمور ثلاثة :

(١) الموازنة ص ٧ .
(٢) الموازنة ص ١٤ .

أولها الإغراق فى الصور المجازية والإلحاح عليها حتى يخرج بها عن « البساطة » المعهودة فى أشعار من سبقوه إلى ضرب من تجسيم المعنويات تجسيما فيه كثير من التكلف والشطط . ومع أن فى الشعر القديم ألوانا من هذا التجسيم فقد أحس نقاد العصر العباسى بالفرق الكبير بين طبيعته وطبيعة التجسيم عند أبى تمام . فقد جسم امرؤ القيس الليل فى بيته المعروف :

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازا وناء بكلكل

وفعل مثل ذلك لبيد فى وصفه للريح فقال :

وغداة ريح إذ كشفت وقرة ... إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

وكذلك فعل زهير فى قوله :

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله ... وعرّى أفراس الصبا ورواحله

ولكن هذه الأبيات رغم إخراجها للمعنويات فى بعض الصور المادية لا تلح على الصورة ولا توغل فيها حتى تنتهى إلى مفارقة بعيدة بين المعنوى والمادى . وهى لا تعدو أن تكون تعبيرا مجازيا يبرز قوة إحساس الشاعر بموضوعه . ومما يقلل من المفارقة بين الموضوع وصورته الفنية فى هذه الأمثلة أن الموضوع ليس خالصا للجانب المعنوى وحده بل يتمثل كذلك فى بعض المظاهر الحسية التى تربط بينه وبين الصورة التى يرسمها الشاعر له ، وتجعل انتقال الذهن بينهما أمراً ميسورا . فالليل فى وضعه المجرد يمكن أن يعد شيئا معنويا ، ولكنه فى حقيقة شعور الناس به يقترن بمظاهر حسية كثيرة حتى لتنبع صورته المجردة أصلا من تلك المظاهر الحسية الخاصة . وكذلك الحال فى الريح والشباب فى البيتين الأخيرين .

وهكذا لا يكون فى النقلة من المعنوى إلى المادى كثير من الشطط ولا يصعب على القارئ أن يربط بين الجانبين فى يسر . لذلك رضى النقاد عن أمثال تلك الصور الفنية ونفروا من تجسيم أبى تمام لأنه يتناول الشئ المعنوى الصرف فيحيله فى إصرار إلى شىء مادى موغل فى المادية كقوله مثلا :

— فلويت بالموعود أعناق المنى ... وحطمت بالإنجاز ظهر الموعد
— يسر لقولك مهر فعلك إنه ... ينوى افتضاض صنيعة عذراء
— لدى ملك من أيكة الجود لم يزل ... على كبد الأيام من فعله برد

— رقيق حواشى الحلم لو أن حلمه   بكفيه ما ما ريت فى أنه برد
— جذبت نداه غدوة السبت جذبة   فخر صريعا بين أيدى القصائد
— وكم أحرزت منكم على قبح قدها   صروف الردى من مرهف حسن القد

فلا شك أن الدهر والأيام والوعد والقول وصفات الحلم والكرم كلها أشياء معنوية مجردة تقوم بينها وبين صورها الفنية المجسمة مفارقة كبيرة يؤكدها أن هذه الأبيات لا تعبر عن انفعالات متصلة اتصالا مباشرا بنفس الشاعر تدفعه إلى الشعور بتلك المعنويات على هذا النحو الحسى الخاص ، وإنما هى مجرد ألوان فنية يصطنعها الشاعر اصطناعا . وليس أدل على ذلك من البيت الأخير ، فقد نسب القد القبيح إلى الردى ، لا لشىء إلاّ ليجانس بينه وبين « مرهف حسن القد » .

أما الخاصة الثانية لأسلوب أبى تمام فهى الغموض والتعقيد فى بعض أبياته حتى لا تفهم أحيانا إلاّ بكثير من الجهد والتفكير . وقد ينجم هذا التعقيد عن الإسراف فى المحسنات البديعية وبخاصة الجناس والتكرار اللفظى والطباق كما فى قوله :

— كشف الغطاء فأوقدى أو أخمدى   لم تكمدى فظننت أن لن تكمدى
— أتت النوى دون الهوى فأتى الأسى   دون الأسى بحرارة لم تبرد
— يا يوم شرد يوم لهوى لهوه   وصبابتى وأذل عز تجلدى
— أعنى أفرق شمل دمعى فإننى   أرى الشمل منهم ليس بالمتقارب
— ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت   فيه الظنون أمذهب أم مذهب
— إذا ألجمت يوما لجيم وحولها   بنو الحصن نجل المحصنات النجائب
— مضى مدبرا شطر الدبور ونفسه   على نفسه من سوء ظن بها ألب
— سهاد يرجحن الطرف منه   ويولع كل طيف بالصدود
— بأرض البذ فى خيشوم حرب   عقيم من وشيك ردى ولود
— يوم أفاض جوى أغاض تعزيا   خاض الهوى بحرى حجاه المزبد
— ومقدورة رود تكاد تقدها   إصابتها بالعين من حسن القد
— إذ الجد لم يجدد بنا أو نرى الغنى   صراحا إذا ما أصرح الجد بالجد
— وسلمت إنك لا تزال سوالما   آمالنا بك ما سلمت من الردى

— لما زهدت زهدت فى جمع الغنى   ولقد رغبت فكنت فيه أزهدا

وقد ينجم الغموض عن استخدام الشاعر لألفاظ غريبة كانت قد اختفت من المعجم الشعرى فى عصره لقوله :

ومزحزحاتى عن هواك عوائق   أصحرن بى للعنقفير المؤبد
— وإلى بنى عبد الكريم تواهقت   رتك النعام رأى الظليم فخورا
— قدك اتئب أربيت فى الغلواء   كم تعذلون وأنتم سجرائى

وقد يحاول الشاعر أن يولد معنى جديداً فلا ينجح فى نظمه لأنه يعتمد اعتماداً شديداً على وحدة البيت ، فلا يكفى البيت أحياناً للإبانة عن معناه ، وتجىء فكرته غامضة تستعصى على الفهم إلاّ بعد جهد وتأويل كقوله :

— هن عوادى يوسف وصواحبه   فعزما فقدما أدرك النجح طالبه
— وما صار فى ذا اليوم عذلك كله   عدوى حتى صار جهلك صاحبى
— فاسألنها واجعل بكاك عليها   تجد الشوق سائلا ومجيبا

أما الخاصة الثالثة فهى المبالغة التى تخرج إلى حد المحال كقوله :

— من الهيف لو أن الخلاخل صيرت   لها وشحا جالت عليها الخلاخل
— خضبت خدها إلى لؤلؤ العقـ   ـد دما أن رأت شواتى خضيبا

وقد حاول كثير من النقاد المعاصرين أن يعللوا بعض هذه الظواهر الفنية عند أبى تمام ، فذكر أستاذنا الدكتور طه حسين فى كتابه « فى الأدب الجاهلى » أن التجسيم فى شعر أبى تمام ليس إلا امتدادا لمدرسة أوس بن حجر وزهير فى الجاهلية ؛ وهى مدرسة تمتاز فى رأيه باعتمادها على الإدراك الحسى المحض وتعبر عنه بصور حسية مماثلة كقول أوس بن حجر يصف السحاب :

دان مسف فويق الأرض هيدبه   يكاد يدفعه من قام بالراح

وكأبيات زهير المعروفة فى وصف الحرب فى معلقته .

والقول بأن شعر هذه « المدرسة » قد انفرد بهذه الصفة دون سائر الشعر الجاهلى لا يوافق الحقيقة . فما كان للشعر الجاهلى إلاّ أن يميل فى أغلبه إلى الناحية الحسية وهو وليد بيئة قليلة الحظ من الحضارة ، لم يتح للفرد فيها من الثقافة والتقدم الفكرى

(١) الأدب الجاهلى ٢٧٥– ٢٩٠ .

ما يجعله قادراً فى كثير من الأحيان على التجريد والتأمل ، وبخاصة وهو يواجه مشقات الحياة المادية كل يوم . وهى مشقات كانت تلح على حواسه إلحاحا متصلا وتدفعه إلى الاستجابة المباشرة لمدركات هذه الحواس . والحق أننا لو استقرأنا الشعر الجاهلى لرأينا فيه كثيرا من النماذج التى لا تقل فى ماديتها عن المثالين الذين ساقهما أستاذنا الدكتور طه حسين من شعر أوس وزهير . ومن ذلك بيت امرئ القيس المعروف فى وصف الليل :

فقلت له لما تمطى بصلبه   وأردف أعجازا وناء بكلكل

وقول النابغة فى تصوير قدرة النعمان بن المنذر عليه :

خطاطيف حجن فى جبال متينة   تمد بها أيد إليك نوازع

ومما يشبه وصف زهير للحرب قول علقمة الفحل :

رغا فوقهم سقب السماء فداحض   بشكته لم يستلب وسليب
كأنهم صابت عليهم سحابة   صواعقها لطيرهن دبيب
فلم تنج الا شطبة بلجامها   وإلا طمرّ كالقناة نجيب
وإلا كمى ذو حفاظ كأنه   بما ابتل من حد الظباء خضيب

على أننا لو سلمنا جدلا بصحة هذه النظرية فإننا لم نزد على أن نقلنا المشكلة من أبى تمام إلى أوس وزهير، ومن العصر العباسى إلى العصر الجاهلى ، وسيظل السؤال قائما : لم انفرد شعراء هذه المدرسة الجاهلية بهذا الاتجاه الحسى دون غيرهم من الشعراء ؟ ولن يكون هناك من جواب إلاّ أن مزاجهم الفنى قد دفع بهم إلى هذا الاتجاه . ولا شك أن المزاج الشخصى لا يمكن أن يكون علة حقيقية لنشأة مدرسة فنية متميزة يفترض أن تأثيرها قد امتدّ إلى العصر الإسلامى ثم الأموى ثم العباسى وانتقلت خصائصها من أستاذ إلى تلميذ فى سلسلة طويلة حتّى أبى تمام .

وقد جاء اللبس مما يذكره الرواة كثيرا عن زهير وأنه كان يطيل تنقيح شعره والنظر فيه حتّى لينفق فى نظم القصيدة الواحدة — فيما يروى — حولا كاملا ، فسميت تلك القصائد بالحوليات .

وأكد اللبس أن زهيرا يوصف أحيانا فى كتب الأدب القديم بالتكلف . وقد فهم النقاد المحدثون هذه الكلمة بمعناها الحديث حين تدل على الصنعة والإغراب

فى المعنى والاحتفال بالشكل احتفالا غير عادى . ولكن القدماء كانوا فى أغلب الأحيان لا يريدون بها هذا المعنى الجديد ، وإنما كانوا يعبرون بها عما يلقاه بعض الشعراء من جهد فى نظم الشعر ويقابلون بينها وبين « الطبع » وهو القدرة على قول الشعر فى سهولة ويسر يكادان يبلغان أحيانا حد الارتجال . وهكذا لم تكن كلمتا « الطبع والتكلف » قد أصبحتا تدلان دلالة قاطعة على معناهما الفنى الحديث . ونستطيع أن نتبين ذلك من تعريف ابن قتيبة للمتكلفين والمطبوعين من الشعراء فى مقدمة كتابه «الشعر والشعراء» حيث يقول : « ومن الشعراء المتكلف والمطبوع : فالمتكلف هو الذى قوّم شعره بالثقاف ونقحه بطول التفتيش وأعاد فيه النظر بعد النظر كزهير والحطيئة . . . والمطبوع من الشعراء من سمح بالشعر واقتدر على القوافى وأراك فى صدر بيته عجزه وفى فاتحته قافيته ، وتبينت على شعره رونق الطبع ووشى الغريزة ، وإذا امتحن لم يتزحر » . صحيح أن عبارة المؤلف عن الشاعر المطبوع تنطوى على بعض صفات فنية خاصة ولكنها صفات قد أتت عرضا لأن الشاعر لم ينفق وقتا طويلا فى النظم فجاء شعره تلقائيا فيه بساطة الطبع . وليس أدل على ذلك من أن المؤلف قد ساق بعد ذلك مثالين لقدرة بعض الشعراء على الارتجال . فهو يذكر أن أحد ولاة المدينة سأل شاعرا أن يصف ما يراه من مطر ، فخرج فنظر إليه ثم عاد فقال قصيدة طويلة . وكذلك كان الشماخ فى سفر مع أصحاب له فنزل فحداهم بشعر مرتجل . ويقول ابن قتيبة مرة أخرى فى حديثه عن أبى نواس : « وهو أحد المطبوعين : قال لى شيخ لنا : لقيته يوما ومعى تفاحة حسنة فأريته إياها وسألته أن يصفها وما أريد بذلك إلاّ أن أعرف طبعه وسهولة الشعر عليه . فقال لى نحن على الطريق ، فمل بنا إلى المسجد ، فملنا إليه فأخذها وقلبها فى يده شيئا ثم قال ... »[1] وكذلك يقول ابن المعتز فى كتابه « طبقات الشعراء » عن أبى نواس أيضا : « وكان مطبوعا لا يستقصى ولا يحلل شعره ولا يقوم عليه ، ويقوله على السكر كثيرا ، لذلك يوجد فيه ما هو فى الثريا جودة وحسنا وقوة ، وما هو فى الحضيض ضعفا وركاكة[2] » . وقول ابن المعتز واضح الدلالة على أن المراد « بالطبع » النظم السريع الذى لا يتيح للشاعر فى كثير من الأحيان أن ينقح شعره ويبذل فيه من

(١) الشعر والشعراء ص ٥٠٣ .
(٢) طبقات الشعراء لابن المعتز ص ٨٧ .

الأناة والتمهل ما لا غنى عنه لأى فن جيد مهما يكن اتجاهه . ويقول ابن المعتز مرة أخرى عن بشار : « وكان مطبوعاً جدا لا يتكلف ». ولو أراد المؤلف بكلمة « المطبوع » ما نريد بها فى العصر الحديث لما وصف بها أبا نواس وبشارا وهو يعدهما من رواد مذهب البديع . بل إن صاحب الأغانى يعد أبا تمام نفسه مطبوعا فيقول فى أول ترجمته له « شاعر مطبوع لطيف الفطنة دقيق المعانى ، غواص على مايستصعب منها ويعسر متناوله على غيره » . فنراه يقرن الطبع بدقّة المعانى والغوص على ما يستصعب منها وهى الصفات التى جعلت أبا تمام رأسا لمدرسة الصنعة والبديع فى العصر العباسى .

على أننا مع ذلك لا نستطيع أن نتجاهل أمر تلك الروايات الكثيرة التى تذكر تنقيح زهير لشعره وإطالته النظر فيه . فلا شك أن تلك الأناة كان لها بعض الآثار فى ذلك الشعر ، ولابد أن يكون الناس قد أحسوا بأن له طابعا خاصا يتميز به . ونستطيع أن نتبين حقيقة ذلك الطابع إذا رجعنا إلى بعض الأقوال التى أثنى أصحابها على شعر زهير لنرى ماذا كان يروقهم منه . وهناك خبر معروف عن عمر بن الخطاب أنه قال لبعض أصحابه : أنشدونى لأشعر شعرائكم . قيل : ومن هو ؟ قال : زهير . قيل : وبم صار كذلك ؟ قال : كان لا يعاظل بين القول ولا يتبع وحشى الكلام ولا يمدح الرجل إلاّ بما فيه[1] . ومن الواضح أن ما ينصرف إلى طريقة التعبير الفنى عند زهير فى هذا الحديث أنه كان « لا يعاظل بين القول ولا يتبع وحشى الكلام » . ومعناه أن أسلوب زهير كان خاليا من التعقيد والكلمات الغريبة أو المتنافرة ، وليس فى هذا ما يشير إلى إحساس الناس فى ذلك العصر بأن فى شعره نزعة حسية غالبة . وخبر آخر يروى عن أبى عبيدة ، قال : « من فضل زهير على جميع الشعراء أنه أمدح القوم وأشدهم أسر شعر[2] » .

و « شدة الأسر » عند القدماء تعنى تماسك الأسلوب واستواءه . والحق أن الشعر العربى منذ العصر الجاهلى إلى صدر الدولة الأموية كان يمر بمرحلة تطور من حيث أوزانه وأساليبه ومعجمه ، وكان الشعراء يحاولون أن يصلوا به إلى درجة من النضج تخلصه مما كان لا يزال فى بعضه من اضطراب فى الوزن والقافية أحيانا ،

(١) طبقات الشعراء ص ١٨ — الشعر والشعراء ص ٥٧ .

(٢) الشعر والشعراء ص ٦١ .

ومن اختلاف فى مستوى الأسلوب وطبيعة الألفاظ الشعرية أحياناً أخرى . ومن المعروف أن فى شعر عبيد بن الأبرص والمرقش الأكبر كثيراً من الأخطاء فى العروض والقافية ، وفى ذلك يقول ابن قتيبة عن شعر المرقش : « والعجب عندى من الأصمعى إذ أدخله فى متخيره ، وهو شعر ليس بصحيح الوزن ولا حسن الروى ولا متخير اللفظ » . وقد عبر كثير من الشعراء عن سعيهم وراء الكمال ورغبتهم فى أن يجىء شعرهم خاليا من تلك العيوب فقال سعيد بن كراع من المخضرمين يذكر تنقيحه لشعره[1] :

أبيت بأبواب القــوافى كأنما ... أصادى بها سربا من الوحش نزعا

أكالئها حتى أعرّس بعـــدما ... يكون سحيرا أو بعيد فأهجعا

إذا خفت أن تروى علىّ رددتها ... وراء التراقى خشية أن تطلعا

وقال عدى بن الرقاع من شعراء الدولة الأموية[2] :

وقصيدة قد بتّ أجمع بينها ... حتى أقوّم ميلها وسنادها

نظر المثقف فى كعوب قناته ... حتى يقيم ثقافه منــآ هــا

وقال ذو الرمة :

وشعر قد أرقت له غريب ... أجــانبه المساند والمحــالا

وفى المثل الأول تعبير عن رغبة الشاعر فى ألا يطلع على الناس بشعره قبل أن يبلغ به ما يرجو له من مستوى فنى رفيع ، وفى المثلين الأخيرين نص صريح على أن الشاعرين كانا يجهدان لكى يجنّبا شعريهما عيوب الوزن والقافية والأسلوب ، وهكذا كان شأن زهير . كان شاعرا شديد الإخلاص لفنه لا يريد أن يذيعه على الناس قبل أن ينفق فيه أقصى طاقته ليبلغ به ما يرجو من كمال ويجنبه تلك العيوب ، ولكنه لم يكن رأس مدرسة شعرية لها طابع فنى خاص يمكن أن يأخذه شاعر عن آخر حتى زمان أبى تمام .

وهكذا نرى أن هذا التعليل للتجسيم فى شعر أبى تمام لا يثبت على الحقيقة وسنقدم تعليلنا الخاص لهذه الظاهرة الفنية بعد أن نناقش بعض الأسباب التى ساقها

(١) الشعر والشعراء ص ١٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٧ .

النقاد المحدثون لبعض الجوانب الفنية الأخرى فى شعر ذلك الشاعر .

ومن أهم تلك الجوانب التى حاول هؤلاء النقاد دراستها وتعليلها ما سمّوه بالأفكار الفلسفية ، وهى تتمثل فى بعض الأبيات التى تشير إلى قضية فلسفية خاصة كقوله عن الخمر:

جهميـــة الأوصاف إلا أنهم   قد لقبوها جوهر الأشياء

أو فى أبيات أخرى تصوغ الفكرة فى أسلوب يشبه ما قرّ فى الأذهان عن أسلوب الفلسفة من صفة الغموض ، كقوله فى الأطلال :

فاسألنها واجعـــل بكاك عليها   تجـــد الشوق سائلا ومجيبا

وقد علل هذه الظاهرة الدكتور طه حسين . فقال : [1]

إن أبا تمام قد ورث هذه العقلية الفلسفية عن أصله اليونانى . فنسب أبى تمام مشكوك فيه ، يذكر بعض الرواة أنه عربى من طيء ويقول آخرون إن أباه كان يونانيا اسمه تدوس يبيع الخمر فى حانة بدمشق . ولو صح أن أبا تمام يونانى الأصل فإن هذا التعليل يفترض — كما ترى — أن اليونانيين يمتازون بعقلية فلسفية خاصة تطبع تفكيرهم وتعبيرهم بطابع معروف . ولا شك أن تلخيص مقومات شعب بأكمله فى صفة واحدة لا يخلو من مبالغة لا تتفق وطبيعة الحياة وما فيها من تلون وتعقد ورحابة ، ولمدى النشاط الإنسانى وما فيه من اختلاف وتنوع يعكسان ما فى المجتمعات من اختلاف المستويات المادية والفكرية وتنوعها . ولا شك أن الطاقة البشرية فى مظاهرها الفكرية والفنية والنفسية والمادية تستعصى على هذا التحديد لأن هذه المظاهر من التشابك والامتزاج بحيث يتعذر فصل إحداهما عن الأخرى فصلا تاما . وهى إلى ذلك تختلف — كما قلنا — من فرد إلى فرد ومن طبقة إلى طبقة . فإذا كان لليونان فلاسفة كبارٌ تركوا آثاراً ضخمة فى الفكر الإنسانى فليس معنى ذلك أن كل اليونانيين كانوا فلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، أو أنهم كانوا يتناولون شؤون حياتهم ويعبرون عنها بأسلوب فلسفى متميز ، على اختلاف طرائقهم فى الحياة وطبقاتهم فى المجتمع وحظوظهم من الثقافة . وإذا اتبعنا هذا المنهج فقد نستطيع أن نقول كذلك إن اليونانيين جميعا كانوا ذوى مزاج أدبى فريد لأنهم أنجبوا كثيراً من عباقرة الأدب ممن لا يقل شأنهم فى هذا المجال عن شأن كبار

(١) مقدمة نقد النثر لقدامة بن جعفر .

فلاسفتهم فى مجال الفلسفة . ونستطيع أن نقول أيضاً إنهم جميعا كانوا فنانين ممتازين لأنهم طلعوا على الدنيا بنحاتين عباقرة لا تزال آثارهم مبعث الروعة والإعجاب وحيا لكثير من الفنانين فى العصور الحديثة .

فإذا ما انتقلنا إلى أبى تمام فسنرى أن هذا التعليل لا يحسب حساباً لما طرأ على حياة اليونانيين من تحول كبير بعد زوال دولتهم وانقضاء عصر حضارتهم الذهبى وخلو مجتمعهم من كبار الفلاسفة والأدباء والفنانين ، كما يتغاضى عن المستوى الفكرى والاجتماعى لتدوس والد أبى تمام ، وكان كما يذكر الرواة صاحب خمارة فى دمشق .

ويتبين ما يمكن أن يقود إليه هذا المنهج من مزالق حين نرى ناقدا آخر هو الأستاذ عباس العقاد يعلل الصفات المميزة لأسلوب ابن الرومى بأصله اليونانى فيقول فى مقدمة ديوان الشاعر معللا خمول شأنه فى عصره :

« . . . إنه هو ذلك التفرد الذى جنى عليه وغربه عن نفوس أبناء عصره وأذواقهم ، فلم يألفوه ولم يطربوا له طربهم لأشباههم الذين ينظرون إلى الحياة بأعينهم ويتناولون المعانى على طريقتهم . فكان يحدثهم عن طبيعة غير طبائعهم ومزاج غير أمزجتهم ويطلع عليهم بشعر ليس فيه من العربية إلا كلماتها وحروفها ، أما معانيه فهى من معدن غير معدنها وعالم بعيد عن عالمها . ولا حاجة بك إلى الإمعان فى درس ترجمته والتنقيب عن تاريخ عصره لتعرف سرّ هذا المزاج الغريب الذى اختص به من بين شعراء العربية ، فإن فى الاسم الذى اشتهر به الشاعر إشارة جلية إلى ذلك السرّ ، وهو نسبته إلى الروم واختلاف عنصره عن عنصر اللغة التى كان ينظم الشعر بألفاظها وأوزانها . . . والعبقرية اليونانية ظاهرة فى شعر ابن الرومى ظهورا ليس أغرب منه ولا أبين عن الفارق العميق الخفى الذى يفصل بعض الأجناس عن بعض على بعد السلالة وتباين البيئة وتمويه الظواهر [1] » .

وكلنا يعلم أن أسلوب ابن الرومى يختلف اختلافا جوهريا عن أسلوب أبى تمام ، فبينما ينزع الأول إلى الإفاضة والبساطة والتحليل ، يميل الآخر إلى الإيجاز والغموض والتعقيد والاعتماد الشديد على وحدة البيت فى القصيدة ، ومع ذلك استطاع كلا الناقدين أن يعلل أسلوب شاعره بأصله اليونانى .

على أن الأمر كله بعد ذلك يقوم على تأويل بعيد لبعض أبيات عند أبى تمام

(١) ديوان ابن الرومى ، نشر كامل الكيلانى .

جعلها النقاد مظهراً من مظاهر الفلسفة وهى أبعد ما تكون عن الفلسفة بمعناها الصحيح . وقد ذكرنا أن تلك الأبيات ضربان : ضرب يشير إلى بعض الآراء الفلسفية فى صراحة ، وآخر غامض لا يفهم إلا بعد جهد وطول تأمل . ولأبى تمام بيت من الضرب الأول يسوقه النقاد دائما فى معرض الحديث عن تأثره بالمذاهب الكلامية فى عصره ، هو قوله عن الخمر :

جهميـــة الأوصاف إلاّ أنهم قد لقبوها جوهر الأشياء

والشاعر حقا يشير هنا إلى رأى المعتزلة فى صفات الله [1] ولكنها مع ذلك إشارة عابرة لا يمكن أن ترتفع إلى مستوى الفلسفة ، ولا أن تدل على تعمقه فى المذاهب الفلسفية. فقد كانت مسألة «صفات الله» فى ذلك العصر مشكلة دينية ضخمة ثار حولها خلاف كبير بين أهل السنة والمعتزلة ، وعذب من أجلها بعض أئمة المذهبين ، واتخذ الخلفاء منها مواقف مختلفة . ولابد إذن أن تلك المشكلة كانت معروفة للناس ، فما بالك بشاعر مثقف متصل أشد الاتصال بكثير من رجال الدين والخلفاء ! والحق أن لكل عصر نصيبه من تلك الآراء والمصطلحات التى تشيع فيه لاتصالها بموضوع علمى أو فلسفى أو فنى غلب على العصر وشغل الناس فى وقت من الأوقات . وشبيه بهذا حديثنا فى هذا العصر عن الذرة أو الفضاء أو الأشعة الكونية وغير ذلك من الألفاظ العلمية التى تمثل قضايا العلم فى هذه الأيام . فإذا تحدث أديب عنها فى مقالة أو قصة أو قصيدة فليس فى هذا ما يدل على معرفة واسعة بما وصل إليه العلم من أسرار . على أننا لا نريد أن ننكر على أبى تمام معرفته الواسعة بثقافة عصره وقد عرف عنه سعة اطلاعه ، ولكننا نحب أن نؤكد فى هذا المقام أن وصفنا لشعر ما بأنه فلسفى ينبغى أن يقوم على أساس من نظرة عامة أو مذهب كلى عند صاحب هذا الشعر يمكن أن يستخلص من ثنايا شعره على اختلاف أغراضه . أما تلك النظريات الجزئية العابرة فلا يمكن بحال أن تعد من الفلسفة وإن اتصلت بها من قريب أو بعيد .

أما اللون الثانى من الأبيات التى توحى بالفلسفة عند أبى تمام فهى تلك الأبيات الغامضة المعقدة التى لا تفهم إلا بعد جهد كما ذكرنا . وهذه بلا شك أبعد عن

(١) كان جهم بن صفوان — فى العصر الأموى — يقول بالتجسيم والتشبيه .

الفلسفة من سابقتها ، فليست إلا محاولة من الشاعر للظهور بمظهر الأصالة أحيانا ، أو عجزا منه عن التعبير عن فكرته تعبيرا واضحا أحيانا أخرى . وأغلب الظن أن النقاد المحدثين قد تأثروا فى حكمهم على تلك الأبيات بآراء قدامى النقاد فيها ووصفهم إياها بالفلسفة . والحق أن النقاد القدماء لم يريدوا بلفظ « الفلسفة » إلاّ ما نعنيه نحن أحياناً حين نطلقه على بعض النظريات الصادقة فى الحياة ، أو الأفكار الغامضة أو المعانى المتكلفة أو العبارات التى نضطر لكى نفهمها إلى أن ننفق فيها من الجهد والتفكير ما ننفقه فى قراءة بعض الآراء الفلسفية ، وإن لم تكن هى من الفلسفة فى شىء . ويمكن أن تتضح هذه الحقيقة إذا استقرأنا تلك الأبيات التى وصفها النقاد القدماء بالفلسفة ، فسنرى أنهم لا يمكن أن يكونوا قد عنوا أن فيها آراء فلسفية حقا . فقد ذكر الآمدى البيتين التاليين من شعر أبى تمام :

من سجايا الطلول ألا تجيبـــا فصواب من مقلتى أن تصوبا
فاسألنها واجعل بكاك عليها تجد الشوق سائلا ومجيبـــا

ثم علق عليها بقوله : « وقوله فاسألنها واجعل بكاك عليها ، لأنه قد قال : من سجايا الطلول ألاّ تجيبا ، فليكن بكاؤك الجواب لأنها لو أجابت لأجابت بما يبكيك ، أو لأنها لما لم تجب علمت أن من كان يجيب قد رحل عنها فأوجب ذلك بكاءك . وقوله : تجد الشوق سائلا ومجيبا ، أى أنك إنما وقفت على الدار وسألتها لشدة شوقك إلى من كان بها ، ثم بكيت شوقا إليهم أيضا ، فكان الشوق سببا للسؤال وسببا للبكاء . وهذه فلسفة حسنة ومذهب من مذاهب أبى تمام ليس على مذاهب الشعراء ولا طريقتهم »[1] . فمن الواضح أن مظنة الفلسفة فى هذين البيتين ترجع إلى ما فيهما من إيجاز شديد يدفع بالقارئ إلى التساؤل عن قصد الشاعر ، ومن الواضح أيضا أنه لم يرد بالفلسفة هنا أكثر من الفكرة الطريفة القائمة على شىء من المنطق .

ويورد الآمدى مرة أخرى الأبيات التالية لأبى تمام :

شاب رأسى وما رأيت مشيب الر أس إلاّ من فضل شيب الفؤاد
وكذاك القلوب فى كل بؤس ونعيم طلائع الأجســـاد

(١) الموازنة ج ١٢ ص ١٢ .

طال إنكارى البياض وإن عمـ ـرت شيبا أنكرت لون السواد
نال رأسى من ثغرة الهم لمـّا لم ينله من ثغرة الميلاد
زارنى شخصه بطلعـة ضيم عمرت مجلسى من العـواد

ثم يعلق عليها بقوله : « فالأبيات الثلاثة الأولى من فلسفته الحسنة الصحيحة المستقيمة ، ومن مشهور إحسانه[1] » . ولا شك أن المؤلف لا يعنى بالفلسفة هنا إلا أن تلك الأبيات تعبر عن نظرة صادقة لجانب من جوانب النفس الإنسانية وسنة من سنن الحياة .

أما الجرجانى فقد أورد فى كتابه « الوساطة بين المتنبى وخصومه » الأبيات التالية من شعر أبى تمام :

قسمت لى وماسمتنى بسلطا ن من السحر مقلتا عبدوس
فالقسيم القسام عن لحظـات منهما يختلسـن حب النفوس
فالذى قاسمت بحظ إذ الليـ ل تمطى من الكرى المنفوس

ثم يعقبها بقوله :

ولست أدرى — يشهد الله — كيف تصور له أن يتغزل وينسب ، وأى حبيب يستعطف بالفلسفة ؟ وكيف يتسع قلب عبدوس هذا ، وهو غلام غر وحدث مترف ، لاستخراج العويص وإظهار المعمى[2]؟ ! » .

والجرجانى هنا يقرن الفلسفة — كما قرنها الآمدى — بالغموض والتعقيد . كذلك يجب ألا نخدع عن مثل تلك الأفكار المعقدة بما نقرؤه فى مقدمة الموازنة مثلا حين يقول المؤلف : « ومثل من فضل أبا تمام ونسبه إلى غموض المعانى ودقتها وكثرة ما يورده مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج وهؤلاء أهل المعانى والشعراء أصحاب الصنعة ومن يميل إلى التدقيق وفلسفى الكلام[3] » . فإن المؤلف — كما ترى — يربط بين الكلام الفلسفى والتدقيق وغموض المعانى وحاجتها إلى الاستنباط والشرح ويقول بعد ذلك : « وإن كنت تميل إلى الصنعة والمعانى التى تستخرج بالغوص والفكرة

(١) الموازنة ج ٢ ص ٢٣٧ .
(٢) الوساطة ص ٦٥ .
(٣) الموازنة ص ٤ .

ولا تلوى على غير ذلك فأبو تمام عندك أشعر لا محالة » .

لذلك كان لا بد لكى نفهم نشأة مذهب أبى تمام أن ننصرف عن التماس أسبابه فى تأثير مدرسة زهير الحسية أو عوامل الوراثة الأجنبية اليونانية إلى دراسة ظروف الشعر العربى وتطور وظيفة الشاعر ووضعه فى المجتمع حتى العصر العباسى . والحقيقة أن الشعراء فى ذلك العصر كانوا قد انتهوا إلى ضرب من الاحتراف باعد بينهم وبين الحياة وجعل شعرهم فى كثير من الأحيان تعبيرا عن موضوعات لا تمت إلى نفس الشاعر بصلة كبيرة . ولكى نفهم مدى ما كان لهذا الاحتراف من تأثير فى شعر العصر العباسى ينبغى أن نتتبع نشأة فن المديح فى الشعر العربى وتطوره حتى زمان أبى تمام .

كان المجتمع العربى قبيل الإسلام يسير نحو التوحد وتنمو فيه بالتدريج المقومات التى تخلق من مجموعة من الناس يعيشون فى بيئة خاصة شعبا واحدا له مميزاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فقد نشأت فى ذلك المجتمع طبقة من الأثرياء فى البادية والقرى ارتبطت مصالحها وتجاوزت نطاق الحياة القبلية الضيقة إلى أرجاء الجزيرة العربية جميعها ، وإلى الأقطار المجاورة للجزيرة كذلك . والإشارات إلى هذه الطبقة كثيرة معروفة فى كتب الأدب كالذى يروى عن الحارث بن عوف وهرم بن سنان من أنهما دفعا ديات القتلى من عبس وذبيان فبلغت أربعة آلاف بعير . ويعبر طرفة عن إحساسه بهذه الطبقة الجديدة المتميزة فى قوله :

فلو شاء ربى كنت قيس بن خالد ولو شاء ربى كنت عمرو بن مرثد
فأصبحت ذا مال كثير وزارنى بنون كرام سادة لمسود

وقصة الحارث بن هوف وهرم بن سنان تبين — إلى جانب دلالتها على وجود هذه الطبقة — أن روح الحضارة كانت قد بدأت تشيع فى نفوس كثير من أبناء المجتمع العربى فتدفعهم إلى اعتناق مبادئ تخالف ما كان معروفا من طابع الحياة قبيل تلك الفترة . فالدعوة إلى السلام على هذا النحو واحتمال كل تلك المغارم فى سبيل تحقيقه دليل واضح على غلبة النزعات الإنسانية على المصالح القبلية الصغيرة ، وبرهان على قيام إحساس عام بالشعب العربى الذى تنتمى كل القبائل إليه ، والذى يجب أن يسوده الرخاء والسلام .

ولا شك أن هذه النزعة قد نشأت — كما قلنا — من ارتباط مصالح تلك الطبقة التى كانت تجارتها وإبلها تذرع الجزيرة من كل جانب فتخلق اتصالا قويا بين القبائل من ناحية ، وحاجة ملحة إلى الأمن والاستقرار من ناحية أخرى . ولا شك أن قد كانت هناك أسباب كثيرة أخرى تدعو إلى هذه الوحدة بين القبائل العربية ، ولكن قيام طبقة من ذوى اليسار كان ضرورة لتحقيقها لأن هذه الطبقة بما يهيؤه لها ثراؤها من التحضر وبما تمليه عليه مصالحها من الامتداد خارج نطاق القبيلة ، تمهد الطريق نحو تأصل صفات مشتركة بين أجزاء المجتمع المختلفة وتجعل من اليسير أن تتوحد هذه الأجزاء فيما بعد . وهكذا جاء الإسلام بعد ذلك معبرا عن تلك النزعة إلى التوحد ومحققا لها فى صورتها الكاملة .

وكان لا بد لهذه الظروف أن تخلق من يعبر عن طبيعة تلك الطبقة ويدعو لما يقوم فى نفوس أصحابها من نزعات ، فنشأت طبقة جديدة بين الشعراء هى « طبقة الفحول » تجاوزت حدود الحياة القبلية إلى تصوير الحياة العربية بوجه عام وراح أصحابها يتنقلون بين أرجاء الجزيرة ، يمدحون أمراءها وشيوخها ويؤكدون وحدة الشعب العربى بلغتهم الموحدة التى بدأت تشيع بين الناس وتتخذ صورة اللغة العامة لذلك الشعب . وهكذا بدأت بذور المديح فى الشعر العربى ، تلك البذور التى قدر لها — كما سنرى — أن تنمو وتترعرع حتى تستبد بذلك الشعر وتلقى بظلها الثقيل على سائر فنونه فتكاد تخنقها وتنتزع منها روح الحياة .

على أن هذا المديح — كما قلنا — كان يقوم بدور كبير فى سبيل الوحدة العربية ، وظل الشعراء مع ذلك يعبرون عن تجاربهم الذاتية وعن شؤون قبائلهم وبيئاتهم المحلية ، فلم يلحق الشعر من ذلك ضرر كبير ، بل لعله أفاد مما تهيأ لهؤلاء الشعراء الكبار من تجارب وآفاق واسعة فى تنقلهم بين أرجاء الجزيرة ، كما أفاد إمكانيات جديدة من تلك اللغة المشتركة التى كان كبار الشعراء يشاركون حينذاك فى خلقها .

وجاء الإسلام وخرج العرب من جزيرتهم ليقيموا فى الأقطار المختلفة التى فتحوها ، وانقضى عهد الخلفاء الراشدين بأحداثه الجسام ، ثم قامت دولة بنى أمية . وكان الأمويون يشعرون شعورا قويا بما يثور حول حقهم فى الخلافة من شكوك ، ويخوضون

معارك متصلة مع مناوئين من الشيعة والخوارج والزبيريين وغيرهم ، فلجؤوا إلى الشعر يتخذون منه أحد الأسلحة الفعالة فى تلك المعارك ، يؤكدون به حقوقهم ، ويمجدون دولتهم ، ويحقرون من شأن خصومهم . وإذا كانت ثروات الأمراء وشيوخ القبائل فى الجاهلية قد استطاعت أن تغرى كبار الشعراء بالمديح ، فإن تلك الثروات لم تكن تقاس بما اجتمع للأمويين من أموال ضخمة وما تهيأ لهم من جاه وترف . وهكذا عرف المجتمع العربى شاعر البلاط ، وبدأ كثير من كبار الشعراء يحترفون المديح الذى لا يبغون من ورائه إلا مجرد الارتزاق .

على أن كثيرا من هذا المديح كان لا يزال يتصل بنفوس هؤلاء الشعراء اتصالا وثيقا ، وكان فى كثير من الأحيان ضربا من الشعر السياسى يشارك الشاعر فيه بعواطفه ويدافع عن الدور الذى تقوم به قبيلته فى سياسة الدولة . ولم ينقطع هؤلاء الشعراء إلى المدح وحده ، بل ظلوا يعبرون عن كثير من تجاربهم الذاتية ، ويصفون مظاهر الحياة فى بيئاتهم الخاصة . هذا ، إلى أن طائفة أخرى من شعراء ذلك العصر كانوا فى مدائحهم يعبرون عن عقائد مذهبية وسياسية يؤمنون بها إيماناً عميقاً ويتفانون فى سبيل نصرتها ، كشعراء الشيعة والخوارج . كما ظل شعراء كثيرون فى الحجاز بعيدين عن جواء السياسة يعيشون لفنهم ويصفون عواطفهم الذاتية التى تدور حول ما يلقون فى الحب من متعة أو حرمان .

أورقت إذن بذور المديح التى نمت فى العصر الجاهلى ، وإن لم تطغ على فنون الشعر الأخرى . ولكنها كانت مع ذلك خطوة جديدة نحو الاحتراف مهدت للشعر هذا السبيل حين جاء العصر العباسى . وفى العصر العباسى تقطعت الأسباب بين حياة العرب الحضرية الجديدة وبين حياتهم الجاهلية الأولى ، وفقد الشعراء تلك الروابط المتينة التى كانت تشدهم إلى حياة القبيلة وإلى التقاليد العربية القديمة . ونشأت طائفة كبيرة من الشعراء من أبناء الشعوب المفتوحة ، سيطرت على الشعر وطبعته بطابعها وكان منها كبار الشعراء فى ذلك العصر . وكانت صلة هؤلاء بالحياة العربية أكثر انقطاعا بالطبع . وهكذا لم يعد لدى الشعراء ما يعصمهم من الاحتراف التام لينالوا حظهم من ذلك الترف المسرف الذى اتسمت به الحياة فى الدولة العباسية ، ولم يعد لديهم من حوافز البيئة المحلية أو الارتباط بحياة خاصة ما يدفعهم

إلى التوفيق بين فن المديح وغيره من الفنون التى تعبر عن تلك البيئة أو الحياة . وأكد ذلك الاتجاه أن الشاعر لم يعد يعتمد على فطرته وحدها ، كما كان يفعل الشاعر القديم ، بل أصبح مضطرا إلى تعلم اللغة العربية تعلما ، وإلى الإلمام بأصول الشعر العربى فى صوره وأخيلته وصياغته الفنية ، فتحدد بذلك مستقبله منذ نشأته وأصبح الشعر عنده مهنة يعد نفسه لها إعدادا طويلا يصرفه عن أن يحسن مهنة أخرى يكسب بها قوته . ولم يكن الشعر ليكسب له هذا القوت فى بيئة لم تعرف ما نعرف الآن من وسائل الطباعة والنشر ، إلاّ إذا سخره فى المديح والاستجداء .

وهكذا طغى هذا الفن طغيانا كبيرا على سائر الفنون فى ذلك العصر ، وامحت فيه شخصيات الشعراء فلم يعد لها وجود .

وحسبنا أن نلقى نظرة على ديوانى شاعرين كبيرين كالبحترى وأبى تمام ، فلن نظفر فيهما إلا بأقل من القليل عن حياة الشاعر الخاصة ، أو مظاهر الحياة فى بغداد أو دمشق ، بيوتهما وطرقاتها وعادات أهلهما ومشاكلهم الاجتماعية وغير ذلك مما نجد كثيرا منه فى نثر ذلك العصر . والحق أن بين الشعر الجاهلى والشعر العباسى فى هذه الناحية مفارقة ضخمة . فبينما نظفر فى الشعر الجاهلى بتسجيل فنى لأغلب جوانب الحياة ومظاهر الطبيعة ، لا نكاد نظفر من ذلك فى الشعر العباسى — عند كبار الشعراء خاصة — إلا بالنزر اليسير . فديوان أبى تمام يقع فى ثمان وخمسمائة صفحة ، يستغرق منها المديح وحده ثلاثمائة وست وأربعين صفحة ، كما يستغرق الرثاء ثمانيا وأربعين صفحة أخرى ، وأغلبه رثاء رسمى لا فرق بينه وبين المديح ، ما عدا ست صفحات يرثى فيها بعض أهله وأصدقائه . ويجىء العتاب فى ثمانى عشرة صفحة . والعتاب عند الشاعر فن شديد الصلة بالمديح ، يذكر فيه ممدوحه بوعد لم يوف به ، أو يستهديه هدية أو ما يشبه ذلك من الأغراض . وتستنفد هذه الفنون أربعمائة واثنتى عشرة صفحة . أما الصفحات الست والتسعون الباقية فتشتمل على مقطوعات فى الوصف والهجاء والنسيب ، وليس فيها مع ذلك ما يتصل بحياة الشاعر أو عواطفه الصادقة أو بيئته أو الطبيعة التى كان يراها .

وكذلك الحال فى ديوان البحترى . فإن أغراض المديح والرثاء والعتاب تستغرق خمسمائة وثلاثا وثلاثين صفحة من صفحاته البالغ عددها خمسمائة وسبعا وخمسين .

أما الأربع والعشرون صفحة الباقية ففى مثل تلك الأغراض التى رأيناها عند أبى تمام . ومما يزيد هذه الحقيقة وضوحا جواب البحترى حين سئل عن أبى تمام فقال « والله ما أكلت الخبز إلاّ به » . ففى قوله تعبير صريح عن أن الشعر قد أصبح حرفة يكسب بها الشاعر عيشه . وقد اضطر أبو العتاهية رغم شعره الكثير فى الزهد إلى التكسب بشعره كغيره من الشعراء .

والحق أن وظيفة الشاعر فى ذلك العصر كانت قد أصبحت تشبه إلى حد بعيد وظيفة النديم الذى يدخل المرور إلى نفس الأمير بظرفه وشعره وما يكون فى جعبته من ملح وأسمار . وقد عبر عن ذلك أبان بن عبد الحميد اللاحقى فى قصيدة كتبها إلى الفضل بن يحيى بن خالد البرمكى فقال[1] :

أنا من بغية الأمير وكنز   من كنوز الأمير ذو أرباح
كاتب حاسب خطيب أديب   ناصح راجح على النصاح
وظريف الحديث فى كل فن   وبصير بترهات الملاح
كم وكم قد خبأت عندى حديثا   هو عند الملوك كالتفاح
فبمثلى تخلو الملوك وتلهو   وتناجى فى المشكل الفداح
أيمن الناس طائرا يوم صيد   لغدو دعيت أو لرواح
أبصر الناس بالجوارح والخـ   ـيل وبالخرد الحسان الصباح
لست بالضخم يا أمير ولا الفـ   ـدم ولا بالجحدر الدحداح
لحية جعدة ووجه صبيح   واتقاد كشعلة المصباح
إن دعانى الأمير عاين منى   شمريا كالبلبل الصداح

وكان الشعراء يجدون أشد العنت فى الوصول إلى ممدوحيهم ، والإبقاء على رضاهم ويتعرضون لكثير من ضروب الهوان من حبس وجلد وقتل فى بعض الأحيان ، لأسباب أكثرها نابع من نزوات الخليفة أو الأمير ، وأقلها جدى يستحق تلك المهانات . وكان الشعراء يحتالون على حجاب الممدوح بالتقرب مرة إلى الحاجب أو بالتوسل مرة أخرى بذوى الجاه ، أو بالإصرار والإلحاح على الأمير حتى يأذن لهم بالدخول :

(١) ديوان أبى نواس ص ١٧ .

ليس الحجاب بمُقْصٍ عنك لى أملا … إن السماء تُرَجّى حين تحتجب

والحق أن الحكم المطلق فى ذلك العصر ، والنظام الإقطاعى بكل فساده ومظالمه قد أصاب أخلاق الناس بكثير من الضعف ونشر بينهم الملق والرياء والضعة ، وبخاصة عند أصحاب الطموح من ذوى المواهب ، لكى يتحرروا من فقرهم ويظفروا بمكانة تلائم ما فى نفوسهم من طموح وملكات . فلم يكن الأمر مقصورا فى ذلك على الشعراء وحدهم ، بل شاركهم فى ذلك الموسيقيون والمغنون والكتاب والوزراء والقضاة . وحسبنا أن نقرأ ما يرويه صاحب الأغانى عن إبراهيم الموصلى — شيخ الموسيقيين فى ذلك العصر — لنعلم إلى أى درك من الهوان انحدر كبار الفنانين لكى يحتفظوا بما ظفروا به من مال وجاه . فهو يروى خبرا عن حماد بن إسحق عن أبيه إسحق الموصلى عن أبيه إبراهيم الموصلى ، قال : « خرجت مع الرشيد إلى الشام لما غزا ، فدعانى فدخلت عليه إلى مجلس لم أر أحسن منه ، مفروش بأنواع الرخام ، فأكل وأمرنى فأكلت معه ، وجعلت أتولى خدمته إلى العصر ، ثم دعا بالنبيذ فشرب وسقانى معه ، ثم خلع على خلعة وشى من ثيابه وأمر لى بألف دينار . ثم قال : انظر يا إبراهيم ، كم من يد أوليتك إياها اليوم ، نادمتنى مفردا وآكلتنى وخلعت ثيابى من بدنى عليك . ووصلتك وأجلستك فى إيوان سلمة بن عبد الملك تشرب معى ! فقلت : يا سيدى ، ما ذهب عنى شىء من تفضلك ، وإن نعمك عندى لأكثر من أن تحصى . وقبلت رجله والأرض بين يديه[1] » . ولو اقتصر الأمر على المن من جانب الخليفة وتقبيل الأقدام من جانب الموصلى لهان الأمر ، ولكن صاحب الأغانى يروى عن ذلك الموسيقى المشهور خبرا آخر فيقول إن الرشيد أرق ذات ليلة فخرج فركب حمارا كان يحب ركوبه وتوجه إلى بيت إبراهيم الموصلى يلتمس عنده من الغناء والموسيقى ما يذهب عنه ضيقه ، وطرق باب الموصلى فخرج فإذا بالخليفة على ظهر حماره فتقدم فقبل حافر حماره[2] !

ويروى أبو بكر الصولى فى كتابه « أخبار أبى تمام » قصة تصور نفاق كاتب كبير من كتاب ذلك العصر هو محمد بن عبد الملك الزيات فيقول رواية عن ابن

(١) الأغانى ج ٥ ص ٢٤ .
(٢) الأغانى ج ٥ ص ٣١ .

الكاتب : « لما مات أبو تمام قال الواثق لأبى : قد غمنى موت الطائى الشاعر . فقال : طىء بأجمعها فداء أمير المؤمنين ، والناس طرا . ولو جاز أن يتأخر ميت عن أجله ثم سمع هذا من أمير المؤمنين لما مات[1] ! » .

كما يسوق حادثة أخرى عن أحمد بن أبى دؤاد — شيخ القضاة ! — لا تقل دلالة على ما انتهت الأخلاق إليه من ضعة فى ذلك العصر فيقول : « قال له الواثق : يا أبا عبد الله رفعت إلىّ رقعة فيها كذب كثير . قال : ليس بعجب أن أحسد على منزلتى من أمير المؤمنين فيكذب علىّ . قال : زعموا فيها أنك وليت القضاء رجلا ضريرا . قال : قد كان ذلك . وكنت عازما على عزله حين أصيب ببصره فبلغنى عنه أنه عمى من كثرة بكائه على أمير المؤمنين المعتصم ، فحفظت له ذلك[2] ! » .

كان طبيعيا أن يحتمل الشعراء والفنانون هذا الهوان وينتهوا إلى هذا الملق الرخيص ما داموا قد رضوا أن يسخروا شعرهم وفنهم فى سبيل النفع المادى وحده . والحق أن الشعراء كانوا قد بدؤوا يلقون مثل تلك المهانات منذ احترف بعضهم المديح حتى قبل العصر العباسى . فهذا جرير يدخل على عبد الملك بن مروان فينشده قصيدة مطلعها :

بان الخليط برامتين فودعوا … أوَ كلما زموا لبين تجزع

والخليفة « يزحف فى مصلاه » إعجابا حتى إذا بلغ الشاعر قوله :

وتقول بوزع قد دببت على العصا … هلا هزئت بغيرنا يا بوزع

فترت حماسته وقال : أيش بوزع هذه ؟ غول يخوف بها الأطفال ؟ يا غلام ، خذ بقفاه . ويأخذ الحاجب بقفا الشاعر فيقذف به خارج مجلس الخليفة ليعود مرة أخرى منتظرا الإذن بالدخول لينشده قصيدة أخرى لا يكون فيها من الألفاظ ما يجرح مزاجه الرقيق !

ولم يكن الهوان وحده حظ الشعراء فى ذلك العصر بل كانت حياتهم نفسها معلقة فى كثير من الأحيان بنزوة من نزوات الخليفة أو الأمير . ولعل خير مثال لذلك مقتل صالح بن عبد القدوس . فقد جاء فى تاريخ بغداد « أن المهدى اتهمه

(١) أخبار أبى تمام ص ٢٢٧ .
(٢) أخبار أبى تمام ص ١٤٤ .

بالزندقة فأمر بحمله إليه ، فلما خاطبه أعجب بغزارة مادته وعلمه وأدبه وبراعته وحسن بيانه وكثرة حكمته فأمر بتخلية سبيله . فلما ولىّ ردّه وقال له : ألست القائل :

والشيخ لا يترك أخلاقه   حتى يوارى فى ثرى رمسه
إذا ارعوى عاد إلى جهله   كذى الضنى عاد إلى نكسه

قال : بلى يا أمير المؤمنين . قال : فأنت لا تترك أخلاقك ، ونحن نحكم فيك بحكمك فى نفسك . ثم أمر به فقتل [1] ! »

وكان أبو تمام رغم احترافه المديح من أشد الشعراء إحساسا بهذا الهوان ومن أكثرهم ذكرا له فى شعره كقوله :

ـ ولقد نكون ولا كريم نناله   حتى نخوض إليه ألف لئيم
ـ ما ابيضّ وجه المرء فى طلب الغنى   حتى يسوّد وجهه فى البيد
ـ وزعمت أن الرزق يطلب أهله   لكن بحيلة متعب مكدود

وهو لذلك كثيرا ما يثنى على ممدوحه بأنه يجنبه المذلة وخيبة الأمل فيقول :

ـ فلم أغشَ بابا أنكرتنى كلابه   ولم أتشبث بالوسيلة من بعد
فأصبحت لاذل السؤال أصابنى   ولا قدحت فى خاطرى روعة الرد
ـ وما أبالى وخير القول أصدقه   حقنت لى ماء وجهى أوحقنت دمى
ـ فقد نزل المرتاد منه بماجد   مواهبه غور وسؤدده نجد
غدا بالأمانى لم يرق ماء وجهه   مطال ولم يظفر بآماله الردّ

ويمدح من يشفع له عند ممدوحه فيقول :

فلقيت بين يديك حلو عطائه   ولقيت بين يدىّ مرّ سؤاله
وإذا امرؤ أسدى إليك صنيعة   من جاهه فكأنها من ماله

وقد أصبح المديح صفقة تجارية خالصة بين الشاعر وممدوحه وفى ذلك يقول أبو تمام :

ـ فألبسنى من أمهات تلاده   وألبسته من أمهات قصائدى
ـ فراح فى ثنائى   ورحت فى ثيابه

(١) تاريخ بغداد ج ٩ ص ٣٠٣ .

ويقول البحترى :

أيذهب هذا الدهر لم ير موضعى   ولم يدر ما مقدار حلى ولا عقدى
ويكسد مثلى وهو تاجر سؤدد   يبيع ثمينات المكارم والحمد

طغى المديح إذن على الشعر العربى فى ذلك العصر وأصبح همّ الشعراء أن يرضوا ممدوحيهم بما يكيلون لهم من الثناء المسرف والمبالغات الممقوتة وأخذوا يتنافسون فى وصف كرمهم وشجاعتهم وجاههم وجمالهم فى بعض الأحيان . وهكذا وجد الشعراء أنفسهم يدورون فى حلقة مفرغة لا يلقون فيها إلا بعض المعانى المحدودة التى طالما ابتذلت من قبل كتشبيه الممدوح بالأسد فى الشجاعة والبحر فى الكرم والشمس فى الرفعة وغير ذلك . وقد زاد من ضيق هذه الدائرة أن الشعراء كانوا ينتقون ذخيرتهم فى اللغة والأدب من الشعر الجاهلى الذى كان يعد حينئذ المصدر الأول النقى للغة العربية . وهكذا كانوا يأخذون من مصدر واحد مشترك وينظمون فى أغراض مشتركة ، فزاد ذلك من تقارب أخيلتهم ومعانيهم ولم يستطع الموهوبون منهم إلاّ أن يجددوا ما أمكن فى داخل تلك الدائرة الضيقة . ولم يكن من سبيل إلى هذا التجديد إلاّ أن يلجأ الشاعر إلى التلفيق الذهنى فيغير فى المعنى القديم تغييرا بشىء من الإضافة أو التعديل أو المبالغة أو التعقيد ليخلع عليه الغموض ثوب الأصالة والجدة . فإذا أراد أبو تمام أن يشبه ممدوحه بالأسد مثلا فإنه لا يقنع بتلك الصورة القديمة بل يقول إن الأسد لو رآه لظنه من الرعب أسدا ، بل هو يفوق الأسد ، فهذا لا يحمل على كتفه إلا اللبد أما الممدوح فيحمل شدائد الدهر ، وذلك فى قوله :

لو عاين الأسد الضرغام صورته   ما ليم إن ظن رعبا أنه الأسد
شتان بينهما فى كل نائبة   نهج القضاء مبين فيهما جدد
هذا على كتفيه كل حادثة   تخشى وذاك على أكتافه اللبد

وهذا هو مبلغ التجديد عند الشاعر فى هذا المعنى الذى لم يمسّ جوهره فى شىء وإنما عبث به هذا العبث وبالغ فيه هذه المبالغة الممقوتة ، ليظهر بمظهر الأصالة من ناحية ، وليرضى غرور ممدوحه من ناحية أخرى . وبمثل هذه الطريقة

تماما يجدد البحترى فى تشبيه رفعة الممدوح بالنجوم ، فلا يكتفى بالمعنى القديم بل يزعم أن النجوم لو ارتقت إلى مثل مجده لضلت مسارها ، وذلك فى قوله :

وللمهتـــدى بالله مجد لو ارتقت   إليه النجوم رفعةً ما تهدّتِ

وقد أصبحت المبالغة السمة الغالبة على شعر ذلك العصر لا فى المديح وحده بل فى غيره من الأغراض وبخاصة فى المطالع التقليدية لقصائد المديح . وفقدت تلك المطالع ما كان لها فى العصر الجاهلى من وظيفة حين كان الشاعر يجد فيها متنفسا يعبر فيه عن تجاربه الذاتية وإحساسه بالطبيعة والحياة قبل أن ينتهى إلى موضوع قصيدته ، وأصبحت مجرد رياضة ذهنية وخضوع للتقاليد لا يمت إلى نفس الشاعر بسبب قوى . فإذا أراد أبو تمام أن يصف قد صاحبته بالنحول لم يقنع بأقل من قوله :

من الهيف لو أن الخلاخل صيرت   لها وشحا جالت عليها الخلاخل

فهى تستطيع أن تلبس خلخالها وشاحا ويكون مع ذلك أوسع من أن يستقر على عطفيها الضامرين !

وإذا وصف دموع صاحبته جعلها فى أغلب الأحيان ممزوجة بالدم فقال :

— غدت تستجير الدمع خوف نوى غد   وعاد قتـــادا عندها كل مرقد
وأجرى لها الإشفاق دمعا موردا   من الدم يجرى فوق خـــد مـــورد
— خضبت خـــدها إلى لؤلؤ العقـــ   ـد دمًا أن رأت شواتى خضيبـــا
— فلا دمـــع ما لم يجر فى إثره دم   ولا وجد ما لم تعى عن صفة الوجـــد
— وصلت دموعا بالدماء فخـــدّها   فى مثـــل حاشية الرداء المعلـــم

وهكذا شاع بين نقاد ذلك العصر ذلك القول المعروف « أعذب الشعر أكذبه » ولم يكونوا فى الحقيقة يريدون به الإيغال فى الخيال أو التصوير وإنما كانوا يشيرون إلى أمثال تلك المبالغات .

بل إن الشعراء أنفسهم كانوا يعترفون أحيانا فى شعرهم اعترافا صريحا بالكذب فيقول أبو تمام مثلا يخاطب ممدوحه :

لما كرمت نطقت فيـــك بمنطق   حق فلم آثم ولم أتحـــوّب

ومتى مدحت سواك كنت متى يضق   عنى له صـــدق المقالة أكذب

كانت المبالغة إذن إحدى وسائل الشعراء للخروج من دائرة المعانى المحدودة الضيقة إلى شىء من الأصالة والتجديد ، وكذلك كان التعقيد والغموض . ورغم لجوء الشعراء إلى هذه الوسائل فقد ظلت أشعارهم تفيض بالتشبيهات والمجازات التقليدية المبتذلة فأصبح لا فضل فيها للشعراء إلا صياغتها — مجرد صياغة — من جديد .

وانظر مثلا كيف يتردد تشبيه الممدوح بالبدر أو الشمس فى شعر أبى تمام والبحترى ؛ يقول أبو تمام :

— إنا غـــدونا واثقين بواثق   بالله شمس ضحى وبدر تمـــام
— ما أحسب البدر المنير إذا بدا   بدراً بأضوأ منك فى الأوهـــام
— كالبدر حسنا وقد يعـــاوده   عبوس ليث العرين فى لبده
— فتى فى يديه البأس يضحك والندى   وفى سرجه بدر وليث غضنفر

ويقول البحترى :

— ورأوك وضاح الجبين كما يرى   قمر السماء السعد ساعة يكمل
— إذا نظر الوفود إليـــه قالوا   أبدر الليل أم شمس النهار
— اليوم أطلع للخـــلافة سعدها   وأضـــاء فيها بدرها المتهلل
— إذا اهتز غب الأريحية والندى   وأسفر فى ضوء الطلاقة والبشر
وقابله بـــدر السماء بحسنه   فبدر على بدر وبحر على بحر
— لا تطلبن له الشبيه فإنـــه   قمر التـــأمل مزنة المتـــأمل
— تكشف الليـــل من لألاء غرته   عن بدر داجية أو شمس إصباح
— ويبتدر الراؤون منـــه إذا بدا   سنا قمر من سدة الباب يطلع
— ولما حضرنا سدة الإذن أخرت   رجال عن الباب الذى أنا داخله
فأفضيت من قرب إلى ذى مهابة   أقابل بدر الأفق حين أقابله
— يؤدون التحيـــة من بعيـــد   إلى قمـــر من الإيوان باد

ومع أن وصف الطبيعة موضوع بعيد عن جو المديح وما يفرضه من معان

تقليدية ومبالغة وصنعة وكان يمكن أن يجد فيه الشعراء مجالا خصبا تنطلق فيه مواهبهم دون زيف فإن طول تنكرهم لأنفسهم وتجاهلهم لتجاربهم وانغماسهم فى تلك الجـواء البعيدة عن الصدق والأصالة قد صرفتهم من ناحية عن الالتفات إلى مظاهر الطبيعة التفاتا يتناسب مع خصب ذلك الموضوع ، وساقتهم من ناحية أخرى — فى معظم القصائد القليلة التى وصفوا فيها الطبيعة — إلى ما ألفوه من صنعة وزيف فى شعر المديح . ولعل خير ما يمثل هذه الحقيقة ما يرويه ابن رشيق فى كتاب « العمدة » عن ابن الرومى فقد لامه لائم فقال : لم لا تشبه تشبيه ابن المعتز وأنت أشعر منه ؟ قال أنشدنى شيئا من قوله الذى استعجزتنى فى مثله فأنشده فى صفة الهلال :

انظر إليـه كزورق من فضـة   قد أثقلتـه حمولة من عنـبر

فقال زدنى . فأنشده :

كأن آذريونهـا   غب سماء هاميه
مـداهن من ذهب   فيها بقايا غاليـة

فصاح : واغوثاه ! لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، ذلك إنما يصف ماعون بيته وأنا أى شىء أصفه ؟ ولكن انظر إذا وصفت ما أعرف أين يقع الناس كلهم منى . هل قال أحد قط أملح من قولى فى قوس الغمام :

وقد نشرت أيدى الجنوب مطارفا   من الجو دكنا والحواشى على الأرض
يطرّزها قوس الغمـام بأخضر   على أحمر فى أصفر إثر مُبيض
كأذيال خـود أقبلت فى غلائل   مصبغة والبعض أقصر من بعض

وسواء صحت هذه الواقعة أم كانت من وضع مؤلف أراد أن يسوق مثلا لأثر البيئة فى شعر الشاعر ، فإنها ذات دلالة كبيرة على مفهوم الشعر عند شيوخ الأدب والشعراء جميعا فى ذلك العصر . فإعجاب الأدباء ببيت ابن المعتز ، واعتراف ابن الرومى بعجزه عن أن يأتى بمثله ، والأبيات التى أوردها لنفسه ، كل ذلك دليل على أن غاية الصورة الشعرية حينذاك كانت تلمس أوجه الشبه البعيدة بين الأشياء ولو كان المشبه به مجرد صورة متخيلة من صنع الشاعر . وقد جنى هذا

التخيل الذهنى على الشعر العربى جناية كبيرة إذ صرف الشعراء عن الاهتمام بالناحية النفسية ونقل انفعال الشاعر بمظاهر الطبيعة والحياة إلى الناحية المادية المحضة فى كثير من الأحيان . ولا شك أن غاية الشعر — والفن بوجه عام — أن يصور وقع الحياة على وجدان الشاعر وأن ينقله إلى القارئ ليخلق لديه انفعالا قد يكون مماثلا أو مخالفا ولكنه على أية حال استجابة وجدانية للعمل الفنى . وهذا الاهتمام بالجانب المادى للأشياء وإغفال دلالاتها النفسية واضح كل الوضوح فى بيت ابن المعتز من وجهين : الأول أنه يقصر إحساسه بالهلال على شكله المادى المحض دون أن يلقى بالا إلى ما قد يثيره مطلع الهلال من خواطر وأحاسيس ، وينتزعه مما حوله من مظاهر الطبيعة الأخرى فيزيد بذلك أثر النزعة المادية . والثانى أنه يشبهه بصورة مادية غير موحية . فلا شك أن زورق الفضة الملىء بالعنبر — سواء كان له وجود واقعى أو لم يكن — أعجز من أن يوحى بمنظر الهلال وما قد يثيره فى النفس من خواطر . ولكن غاية الشاعر — كما هو واضح — لم تكن التعبير عن إحساسه النفسى بالهلال بل العثور على تشبيه طريف . وكذلك أبيات ابن الرومى : فقد سجل بضعة مظاهر طبيعية جميلة ولكنه حين أراد أن يعبر عن انفعاله بها لجأ إلى ما لجأ إليه ابن المعتز من تخيل ذهنى فأتى بهذا التشبيه الغريب الذى يتحول بالسامع من الطبيعة الرحبة المتأنقة ، المختلفة الألوان ، إلى تلك الصورة المتخيلة !

ومن كل تلك الأوضاع الشاذة نشأت معظم قضايا النقد العربى فى ذلك العصر . فلم تكن المبالغة المسرفة اتباعاً لمذهب فنى خاص أو تأثراً بمذهب الأوساط عند أرسطو كما يزعم قدامة بن جعفر [1] وإنما كانت كما قلنا محاولة من ناحية لإرضاء الممدوح بأى ثمن وسبيلا إلى الخروج عن المعانى المبتذلة من ناحية أخرى . لذلك لم يتعرض النقاد لما يمكن أن تثيره هذه القضية من مسائل فنية كثيرة تتعلق بالصدق والخيال وعلاقته بالواقع والصورة الشعرية ومقوماتها وغير ذلك ، بل اكتفى من اتخذ منها موقف المعارضة كالآمدى بقوله « وقد كان قوم من الرواة يقولون أجود الشعر أكذبه ولا والله ما أجوده إلا أصدقه [2] » . أما حقيقة الصدق والكذب فقد

(١) نقد الشعر ص ٢٢ .
(٢) الموازنة ج ٢ مخطوطة المكتبة التيمورية ص ١١٢ .

ظلت شيئاً غامضاً لا يفهم على وجه التحديد .

ومن هنا أيضا نشأت مشكلة اللفظ والمعنى والفصل بينهما فصلا غير طبيعى وانقسام النقاد إلى « لفظيين » و « معنويين » . ومن المأثور عن أنصار اللفظ قولهم الذى تناقلوه عن الجاحظ « والمعانى ملقاة فى الطريق يعرفها العربى والعجمى والقروى والبدوى »[1] . . . وهذا القول ليس إلا تسجيلا لحال الشعر فى العصر العباسى ، فقد كانت معانيه حقا ملقاة فى الطريق ، لأنها لم تكن تصويرا لخلجات الشعراء وانطباعاتهم ، بل كانت مجموعة من الأفكار والتشبيهات والمجازات يعرفها كل الشعراء ويجيلونها فى أذهانهم قبل أن ينظموا قصائدهم ويحاولون — كما قلنا — أن يخرجوها فى صياغة لفظية جديدة .

ومن تلك الأوضاع نشأت كذلك قضية السرقات الشعرية وظفرت من نقاد ذلك العصر باهتمام لم تظفر بمثله عند نقاد أى أدب آخر من الآداب العالمية غير الأدب العربى . ذلك لأن معانى الشعراء — وهم يكتبون فى موضوع واحد لا ينبع من تجربة نفسية حقيقية — كانت تتشابه فى كثير من الأحيان . وقد يهتدى شاعر إلى تحريف معنى قديم تحريفا يشبه صنيع شاعر آخر فى المعنى نفسه فتقوم مظنة السرقة ، وقد يسرقه عن عمد لإعجابه به ، وقد ينشأ الشبه من استقاء الشاعرين لمعنييهما من مصدر قديم واحد . ولهذا اختلف النقاد حول مفهوم السرقة ووضع الآمدى لها شروطا منها ألا يكون المعنى من المعانى المشتركة بين الناس جميعا وأن يثبت اطلاع الشاعر المتهم بالسرقة على المعنى الذى سُبق من قبل إليه . ومع ذلك فإن هذين الشرطين لم يكونا كافيين للوصول إلى حكم قاطع فى تهمة السرقة لأن مفهوم المعانى المشتركة لا سبيل إلى تحديده تحديدا واضحا ، ولا سبيل كذلك إلى الجزم دائما بأن الشاعر قد اطلع على المعنى القديم أو لم يطلع عليه . ولو كان الشعراء ينظمون بوحى من تجاربهم وانطباعاتهم الخاصة لما كان لقضية السرقات الشعرية كل هذا الشأن ، فإن التجربة الصادقة توحى للشاعر بما يعبر عنها من صور وأخيلة وأساليب يحس القارئ أنها صادرة حقا عن نفس الشاعر ومزاجه واتجاهه الفنى مهما يكن من وجوه شبه بينها وبين بعض ما سبق إليه شعراء آخرون . ولو أراد

(١) الحيوان ج ٣ ص ٤١ .

ناقد أن يحقق تهمة السرقة فى مثل تلك الموضوعات فلن يصعب عليه تبين وجه الحق فيها وهو يحكم على عمل فنى كامل من حيث اختيار الموضوع والاتجاه الفنى والأسلوب الشعرى بوجه عام ، أما حين يتعلق الأمر بتلك الجزئيات الصغيرة فى البيت — بل فى الشطر الواحد أحيانا — فليس أمام الناقد ما يعصمه من الزلل أو التعسف أو التماس أوجه الشبه البعيدة أو إغفال مشابه غطت عليه براعة السارق فى التمويه والإخفاء . ومن هنا كان اختلاف النقاد كل هذا الاختلاف حول السرقة فى تلك المعانى الجزئية والصور المجازية والتشبيهات .

ومن هنا جاء اختلافهم أيضا حول أسلوبين من الشعر أحدهما — وهو شعر أبى تمام — « يعلوا علوا حسنا وينحط انحطاطا قبيحا » — والآخر — وهو شعر البحترى يلزم حدا وسطا فلا يعلو ولا يسف . فلو كانت القضية قضية مطلقة غير مقيدة بشعر هذين الشعرين وكانت المفاضلة بين شاعرين لأحدهما قصائد قليلة ممتازة إلى جانب أخرى كثيرة من ردىء الشعر وليس للآخر مثل تلك النماذج الممتازة ولكن شعره متوسط المستوى لا ينحدر إلى درجة الإسفاف ، لما تردد الناقد فى تفضيل الشاعر الأول ، لأنه قد أضاف بروائعه القليلة إلى التراث الأدبى ونستطيع أن نسقط من حسابنا كل ما قاله من قصائد رديئة ، أما الآخر فقد سار على الدرب المطروق ولم يقدم لشعبه أو للإنسانية جديدا من الفن . ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو بل كانت المفاضلة بين بيت أو أبيات من قصيدة لأبى تمام وأبيات للبحترى ، وكانت أبيات أبى تمام الرائعة القليلة تجىء وسط كثير من الأبيات الرديئة فى القصيدة الواحدة فيشعر القارئ إزاء هذا الخليط بشىء غير قليل من القلق ولا يستطيع أن يفصل شعوره نحو الأبيات الكثيرة المسفة من شعوره نحو تلك الأبيات الرائعة ، وقد يؤثر فى هذه الحال أن يقرأ شعرا مستوى الأسلوب « لا يعلو علوا حسنا ولا ينحط انحطاطا قبيحا » كما يقول الآمدى[1] .

هكذا كانت حال الشعر والنقد . شعراء يتجاهلون تجاربهم ويلغون شخصياتهم ويسيرون فى الحياة بلا موقف ولا نظرة خاصة ويحاولون التجديد فى معان محدودة ضيقة يفرضونها على وجدانهم فرضا ، فينتهون من ذلك إلى صور ذهنية مفتعلة

(١) الموازنة ص ٤٤ .

لا تجافى الحقيقة فحسب بل تتنكب صحة الذوق أيضاً فى كثير من الأحيان كقول أبى تمام :

جذبت نداه غدوة السبت جذبة   فخر صريعا بين أيدى القصائد

ولم يستطع أنصار أبى تمام أن يدافعوا عن جفاء ذوقه فى هذا البيت إلاّ بأن كثيرا من الشعراء قد سبقوه إلى مثله كقول أبى نواس :

جدت بالأموال حتى   قيل ما هذا صحيح

ويتخلى الشاعر فى كثير من المعانى التى يمدح بها ، عن الكرامة الإنسانية إلى حد المهانة ، حتى لينقلب الفن على يديه من منبع للأحاسيس النبيلة والطموح الإنسانى إلى مدرسة للنفاق والضعة كما فى قول أبى تمام :

وتكفل الأيتام عن آبائهم   حتى وددنا أننا أيتام !

حتى الفضائل الإنسانية فى ثنايا ذلك المديح ، تفسدها المغالاة البغيضة وهدف الشاعر المادى من ورائها واتخاذها وسيلة الارتزاق ونسبتها فى كثير من الأحيان إلى أبعد الناس عنها .

أما النقاد فكانوا يدورون حول هذه الدائرة المغلقة فينصرفون عن معالجة قضايا الأدب بما ينبغى من الإحاطة والنفاذ ، إلى تتبع واقع الشعر العباسى واستنباط أحكام جزئية مبعثرة منه .

على أننا نظلم الشعر العباسى إذا قلنا إنه كان خلوا من التجارب الصادقة والأحاسيس الإنسانية والتعبير الشعرى الرفيع . فالقارئ يجد بين حين وآخر فى ثنايا ذلك الركام الضخم من التقليد والزيف لمحات من الفن الأصيل وومضات من الشعور الصادق والنزعات الإنسانية السامية والنظرات الفلسفية العميقة فى الحياة ، ولكنها — مع الأسف — لا تتمثل ، فى الأغلب ، فى أعمال شعرية كاملة بل فى بيت أو بضعة أبيات فى القصيدة الواحدة .

وليس أدلّ على مدى ما أصاب الشعر العربى من أذًى لاحتراف الشعراء المديح وانصرافهم عن أنفسهم ومجتمعاتهم فى صورها الواسعة ، من أن القصائد

الممتازة عند كبار الشعراء العباسيين كانت تعبيرا عن تجارب ذاتية أو أحداث اجتماعية كبيرة تتصل بنفوس هؤلاء الشعراء . وتلك حقيقة تدل على مقدار ما فقده الشعر العربى لضياع تلك الملكات الكبيرة فى بيداء ذلك الموضوع العقيم — المديح . فمن القصائد الجياد عند البحترى قصيدته فى رثاء المتوكل ومطلعها :

محل على القاطول أخلق داثره   وعادت صروف الدهر جيشا تغاوره

وقد كان البحترى يحب المتوكل حبا صادقا ، وترك مصرعه فى نفسه أثرا عميقا فجاءت قصيدته فياضة بالأسى الصادق والثورة العنيفة على ولىّ العهد الذى دبر مقتل أبيه . وبلغت هذه الثورة حدا دفع الشاعر إلى أن يتوعد ولىّ العهد — الذى ولى الخلافة بعد أبيه — على ما فى ذلك من خطر كبير على حياته فقال :

أكان ولىّ العهد أضمر غدرة   فمن عجب أن وُلّى العهد غادره
فلا وأل المشكوك فيه ولا نجا   من السيف ناضى السيف غدرا وشاهره
ولا مُلّى الباقى تراث الذى مضى   ولا حملت ذاك الدعاء منابره

وحين التفت الشاعر — من بين لفتاته القليلة — إلى ما حوله من طبيعة وآثار استطاع أن يقول سينيته الممتازة فى إيوان كسرى . وحين سجل تجربة ذاتية له فى الصحراء هيأ له صدق التجربة أسباب النجاح فجاءت قصيدته فى وصف الذئب من أروع الشعر العربى ، ومنها الأبيات المعروفة :

سما لى وبى من شدّة الجوع مابه   ببيداء لم تعرف بها عيشة رغد
كلانا بها ذئب يحدّث نفسه   بصاحبه والجد يتعسه الجدّ
عوى ثم أقعى فارتجزت فهجته   فأقبل مثل البرق يتبعه الرعد
فأوجرته خرقاء تحسب ريشها   على كوكب ينقض والليل مسود
فما ازداد إلا جرأة وصرامة   وأيقنت أن الأمر منه هو الجد
فأتبعتها أخرى فأضللت نصلها   بحيث يكون اللب والرعب والحقد
فخرّ وقد أوردته منهل الردى   على ظمأ لو أنه عذب الورد
وقمت فجمعت الحصى فاشتويته   عليه وللرمضاء من تحته وقد
ونلت خسيسا منه ثم تركته   وأقلعت عنه وهو منعفر فرد

وهذه التجربة الفريدة تذكرنا بتجربة أخرى لشاعر أموى هو الفرزدق ، إذ لقى ذئبا فى الصحراء ، ولكن الشاعر لم يكن على تلك الحال التى وصفها البحترى فى قوله الرائع « كلانا بها ذئب يحدث نفسه بصاحبه » . . . بل كان فى حالة أمن وشبع فدعا الذئب إليه ليشاطره زاده :

فبت أقدّ الزاد بينى وبينه   على ضوء نار مرة ودخان

فما أروع هذا الشعور الإنسانى وما أجمل قوله « أقد الزاد بينى وبينه » . وما أبدع هذه الصورة التى رسمها الشاعر لنفسه حين يسقط عليه ضوء النار تارة وتلفه بدخانها تارة أخرى ! ولو التفت الشعراء العباسيون كثيرا إلى تلك التجارب النفسية الصادقة لكان لنا فى شعر ذلك العصر تراث إنسانى كبير فيه من تصوير خلجات النفس ما تُثْرى منه مشاعر قارئيه وعقولهم ، وما يصلح للدراسة والمقارنة المثمرة .

ومن روائع البحترى كذلك قصيدته فى مدح الفتح بن خاقان وزير المتوكل حين سعى فى الصلح بين بكر وتغلب ، وفيها دعوة إنسانية إلى السلام تعدّ نغمة فريدة فى ذلك العصر وتذكرنا بدعوة زهير فى الجاهلية . ذلك لأن الشاعر كانت تربطه صلة قربى بهذين الحيين وكان يأسى لما يراه من حرب دائرة بينهما ، فردّه ذلك إلى هذا الإحساس الإنسانى الصادق فى ذلك العصر الذى طالما تغنى الشعراء فيه بمناظر الدم والقتل والحريق . يقول فيها :

أسيت لأخوالى ربيعة أن عفت   مصايفها منها وأقوت ربوعها
بكرهى أن باتت خلاء ديارها   ووحشا مغانيها وشتّى جميعها
شواجر أرماح تقطع بينها   شواجر أرحام ملوم قطوعها
وفرسان هيجاء تضيق صدورها   بأحقادها حتّى تضيق دروعها
تذم الفتاة الرود شيمة بعلها   إذا بات دون الثأر وهو ضجيعها
حمية شعب جاهلى وعزة   كليبية أعيا الرجال خضوعها

وهذه القصيدة الممتازة تدل على أن المديح يمكن أن يكون — كسائر فنون الشعر — منبعا لفن رائع إذا ربطه الشاعر بصدق الإحساس ولم يتخذه مجرد وسيلة إلى الكسب والارتزاق . بل إن مدائح البحترى عامة فى المتوكل تمتاز عن قصائده فى سائر ممدوحيه لأنها لم تكن تكسبا محضا بل كانت صادرة مع ذلك عن شعور

صادق نحو ذلك الممدوح .

ومع أن معظم الرثاء فى ذلك العصر كان لا يختلف اختلافا كبيرا عن المديح ، حتّى لم يجد بعض النقاد فرقا بينهما إلاّ أن الرثاء يبدأ بلفظ « كان » فإن مراثى البحترى فى المتوكل لاتقتصر — كعادة الشعراء فى رثائهم الرسمى — على الحديث عن أمجاد الممدوح وفضائله ، بل تتجاوز ذلك إلى تصوير ما يجده الشاعر من حزن عميق يعود به — شأن كل رثاء صادق — إلى نفسه وتجاربه ، وينتهى به إلى نظرات مؤثرة حزينة فى الحياة كقول مثلا : :

سيثلج صدرى اليأس ، واليأس منهل   متى تغترف منه الجوانح تثلج
قنعت على كره وطأطأت ناظرى   إلى رنق مُرٍّ من العيش حشرج
ولجلجت فى قولى وكنت متى أقل   بمسمعة فى مجمع لا أجلج
يظن العدا أنى فنيت وإنما   هى السن فى برد من الشيب منهج
نضوت الصبا نضو الرداء وساءنى   مضى أخى أنسٍ متى يمض لا يجى
مضى جعفر والفتح بين مرمّل   وبين ضجيع بالدماء مضرّج
أأطلب أنصارا على الدهر بعدما   ثوى منهما فى الترب أوسى وخزرجى !
مضوا أمما قصدا وخلفت بعدهم   أخاطب بالتأمير والى منبج !

أما أبو تمام فلعل أجمل قصائده وأكثرها ذيوعا بين الناس قصيدته فى فتح عمورية . ذلك لأن هذا الفتح كان انتصارا جليلا طرب له العالم الإسلامى وهز نفس أبى تمام ففتح أمامه مجالا رحبا للإجادة والإبداع . وفيما ترويه كتب الأدب والتاريخ عن بعض دوافع ذلك الفتح ما يرمز إلى ما كان له من معنى كبير فى نفوس الناس حينذاك ، فقد قيل إن المعتصم قد خفّ إلى نجدة امرأة عربية ظلمها الروم فصاحت : وا معتصماه ! وسواء صح هذا الخبر أم لم يصح فإنه يشير إلى طبيعة ذلك الصراع الطويل بين الدولتين العربية والبيزنطية واتخاذه صورة حرب دينية إلى جانب ضروراته السياسية . لذلك وجد أبو تمام فى ذلك النصر الكبير معانى لم تكن « ملقاة فى الطريق » ، فلم يشعر بالحاجة إلى أن يغطى ابتذالها بالإسراف فى الصنعة اللفظية أو الغموض أو التعقيد . والحق أن صنعة أبى تمام تبدو فى هذه القصيدة فى أنق صورها وأجملها ؛ وذلك يدل على أن إسراف أبى تمام فى البديع

والتعقيد لم يكن وليد عقل فلسفى أو طابع حضارة عام وإنما كان محاولة من موهبة شعرية كبيرة تريد أن تجدد فيما لا يحتمل التجديد ، فإذا أتيح لها مجال الانطلاق ظهرت على حقيقتها قادرة على التجديد والإبداع .

فأبو تمام فى هذه القصيدة لا يستخدم من الطباق إلاّ أيسره كقوله :

« فى حده الحد بين الجد واللعب» — «بيض الصفائح لاسود الصحائف » ،

وهو هنا يمزجه مزجا رقيقا بالجناس والتكرار اللفظى فلا ينتهى إلى ذلك العبث اللفظى الذى رأيناه فيما قدمنا من نماذج كقوله مثلا :

— ومقدودة رود تكاد تقدها   إصابتها بالعين من حسن القد

— لما زهدت زهدت فى جمع الغنى   ولقد رغبت فكنت فيه أزهدا

— يا يوم شرّد يوم لهوى لهوه   وصبابتى وأذل عزّ تجلدى

— كشف الغطاء فأوقدى أو أخمدى   لم تكمدى فظننت أن لم تكمدى

— إذا الجد لم يجدد بنا أو نرى الغنى   صراحاً إذا ما أصرح الجد بالجد

ويلاحظ قارئ القصيدة أوجه شبه كثيرة بين صنعة أبى تمام وصنعة مسلم بن الوليد اليسيرة ، فى استخدامه مثلا للطباق القائم على النفى بحيث يجمع إلى المعنيين المتقابلين تكرارا لفظيا يحمل ما فى القصيدة من موسيقى ، كقوله :

وصيروا الأبرج العليا مرتبة   ما كان منقلبا أو غير منقلب

من عهد إسكندر أو قبل ذلك قد   شابت نواصى الليالى وهى لم تشب

بسنة السيف والخطىّ من دمه   لا سنة الدين والإسلام مختضب

فالشمس طالعة من ذا وقد أفلت   والشمس واجبة من ذا ولم تجب

وهذا يذكرنا بصنعة مسلم فى قصيدته الطويلة :

أجررت حبل خليع فى الصبا غزل   وشمرت همُ العذال فى العذل

كقوله مثلا :

كيف السلو لقلب راح مختبلا   يهذى بصاحب قلب غير مختبل

كم صائل فى ذرا تمهيد مملكة   لولا يزيد بنى شيبان لم يصُل

من كان يختل قرنا عند موقفه   فإن قرن يزيد غير مختتل

كالموت إن هجته فالموت راحته   لا يستريح إلى الأيام والدول

وقد يجىء التكرار عند الشاعرين خاليا من الطباق كقول أبى تمام :

أم لهم لو رجوا أن تفتدى جعلوا   فداءها كل أم برّة وأب

ما ربع مية معموراً يطيف به   غيلان أشهى ربى من ربعها الخرب

لو لم يقد جحفلا فى الوغى لغدا   من نفسه وحدها فى جحفل لجب

رمى بك الله برجيها فهدمها   ولو رمى بك غير الله لم يصب

من بعدما أشبوها واثقين بها   والله مفتاح باب المعقل الأشب

وقول مسلم :

عاصى العزاء غداة البين منهمل   من الدموع جرى فى إثر منهمل

أما كفى البين أن أرمى بأسهمه   حتى رمانى بلحظ الأعين النجل

وبلدة لمطايا الركب منضية   أنضيتها بوجيف الأينق الذلل

حذار من أسد ضرغامة بطل   لا يولغ السيف إلا مهجة البطل

وفى بيت من أبيات قصيدته يستخدم أبو تمام القوافى الداخلية كما استخدمها مسلم فى بيت من قصيدته فيقول :

تدبير معتصم بالله منتقم   لله مرتقب فى الله مرتغب

ويقول مسلم :

موف على مهج واليوم ذو رهج   كأنه أجل يسعى إلى أمل

وقلّ فى هذه القصيدة أن يسرف أبو تمام فى استخدام الجناس إسرافه فيه فى كثير من القصائد الأخرى ، وله فيها من هذا اللون قوله :

بيض إذا انتضيت من حجبها رجعت   أحق بالبيض أبدانا من الحجب

وهو يذكرنا أيضا بقول مسلم :

أغر أبيض يغشى البيض أبيض لا   يرضى لمولاه يوم الروع بالفشل

والحق أن مثل هذه الصنعة اليسيرة ذات أصل عربى صميم ، نجد نماذج منها —

وإن تكن قليلة — فى الشعر الجاهلى . ومنها فى المعلقات قول امرئ القيس :

تسلت عمايات الرجال عن الصبا   وليس فؤادى عن هواه بمنسل

وقول طرفة :

وإن شئت لم ترقل وإن شئت أرقلت   مخافة ملوىّ من القد محصد

وقول عنترة :

الشاتمى عرضى ولم أشتمهما   والناذرين إذا لم القهما دمى

وقول عبيد بن الأبرص :

وكل ذى غيبـة يؤوب   وغائب الموت لا يؤوب

ولسنا نجد فى هذه القصيدة من التجسيم المسرف للمعنويات ما نجده عادة عند أبى تمام وإنما يكتفى من ذلك بالصور المجازية القريبة الموحية فيقول مثلا :

لقد تركت أمير المؤمنين بهـا   للنار يوما ذليل الصخر والخشب

ثم لا يوغل بعد ذلك فى هذه الصورة المجازية الجميلة فيفسدها وإنما يتبعها بتصوير مرسل جميل لها يعتمد فيه على المقابلة بين أجزاء الصورة المختلفة فيقول :

غادرت فيها بهيم الليل وهو ضحى   يشله وسطها صبح من اللهب
حتى كأن جلابيب الدجى رغبت   عن لونها أو كأن الشمس لم تغب
ضوء من النار والظلماء عاكفـة   وظلمة من دخان فى ضحى أشب
فالشمس طالعة من ذا وقد أفلت   والشمس واجبة من ذا ولم تجب

وهكذا نرى أن موهبة أبى تمام الكبيرة كانت حين يضيق بها سجن المعانى المبتذلة والصور المكررة تتخبط فى أغلالها فيسمع منها خليط من الأصوات المتنافرة قد يكون فى بعضها جمال واتساق أو وحشية وانطلاق ولكنها تضيع فى صخب الحلقات أو رنينها أو وسوساتها . فإذا أتيحت لها تجربة صادقة انطلقت على سجيتها فجاءت بفن أصيل . وكما كان أجود القصائد فى العصر العباسى تلك التى جاءت وثيقة الصلة بنفوس قائليها ، كذلك كان أقرب الشعراء اليوم إلى نفوسنا أولئك الذين كانوا أشدّ إخلاصا لأنفسهم وأكثر التفاتا إلى انطباعاتهم وتجاربهم فى الحياة ، كأبى نواس ، وبشار ، وابن الرومى ، والمتنبى وأبى العلاء وطائفة من الشعراء من

غير الطبقة الأولى ممن لم تفرض عليهم مكانتهم الانغماس فى شعر المديح والمناسبات . ومع أن المتنبى قد أنفق معظم شعره فى مديح مرتزق فقد أعجب الناس منه فى العصور الحديثة اعتزازه بشخصيته ، وحرصه — حتّى فى أشد مدائحه إسرافا — على التعبير عن مكنون نفسه وعن تجاربه ونظراته الصادقة فى الحياة . وكذلك غفر الناس لأبى العلاء ما فى كثير من شعره من عبث لفظى لما وجدوا فيه من فلسفة إنسانية صادقة وحرص على كرامة الإنسان وكبريائه ، وتصوير لموقفه من المجتمع والحياة والكون بوجه عام ، لأنهم ظفروا فيه بما افتقدوه فى كثير من شعر كبار الشعراء فى ذلك العصر .

ولو نظرنا فى حياة هؤلاء الشعراء لأدركنا مدى ما كانت تتعرض له حياة الفرد من أخطار حين يصرّ على التعبير عن شخصيته ومعتقداته . أما بشار — فقد جلده المهدى بالسياط حتّى مات ، وأما أبو نواس فقد سجن أكثر من مرة ، وقيل إنه مات مسموما . وكذلك كان مصرع ابن الرومى بالسم ، كما لقى المتنبى مصرعه على يد بعض الأعراب . وقد رأينا كيف كانت المصادفة السيئة سببا فى مقتل صالح بن عبد القدوس بعد أن أعجب الخليفة بأدبه وعلمه وعفا عنه . ولم يعصم أبا العلاء من هذا المصير إلاّ ما فرضه على نفسه من اعتزال الحياة والناس وهو مصير لا يقل سوءا عن القتل . وليس أجمل فى التعبير عن روح ذلك العصر من قوله المعروف :

مُلّ المقـام فكم أعاشر أمة   أمرت بغير صلاحها أمراؤهـا
ظلموا الرعيـة واستباحوا كيدها   وعـدوا مصالحها وهم أجراؤها

والحق أن تلك العزلة التى التزمها أبو العلاء تمثل مأساة الفرد المستمسك بحريته فى ذلك العصر . فهو إما أن يخوض غمار الحياة موطّنا نفسه على المذلة والملق ، والهلاك فى بعض الأحيان ، وإما أن يفعل ما فعله أبو العلاء فيقنع من المجتمع بالسلامة ويؤثر التفرد والاعتزال .

وهكذا انتهت محاولة التجديد فى ظل تلك الظروف السيئة إلى الإغراق فى الصنعة اللفظية وتوليد المعانى والابتعاد عن الحياة والنفس البشرية والطبيعة ، وظلت القصيدة العربية على حالها فى بنائها وشكلها ، بل زاد اعتمادها على وحدة البيت

Libri Naturales

I. Physique, incomplète, traduction de la seconde moitié du XIIe siècle. 20 manuscrits, et deux manuscrits incomplets; éditée en 1508.

V. Météores, chapitres 1 et 5 de la première *maqâla*, traduits et adaptés par Alfred de Sareshel. Ils sont contenus dans de très nombreux manuscrits du *Corpus vetustius* d'Aristote, et, isolément, dans 31 manuscrits.

De diluviis, dernier chapitre de la seconde *maqâla*-8 manuscrits.

Un seul manuscrit de la Bibliothèque vaticane conserve actuellement la traduction des *Libri naturales* I-V exécutée sous les auspices de Gonzalo Garcia de Gudiel, évêque de Burgos, Urbinat. lat. 186.[22]

VI. De anima. 50 manuscrits, et quatre manuscrits incomplets. Une édition incunable, imprimée à Pavie vers 1485 (*Gesamtkat. der Wiegendr.*, III, No. 311); édité en 1508.

VIII. *De animalibus*. 31 manuscrits; une édition incunable, Venise, 1500 (*Gesamtkat. der Wiegendr.* III, No. 3112); édité en 1508.

Métaphysique. 25 manuscrits; 6 manuscrits comprenant des extraits; une édition incunable, Venise, 1495 (*gesamtkat. der Wiegendr.*, III, No. 3130); édité en 1508.

M. Th. d'Alverny
Manuscrits, Bibliothèqque nationale
Paris

(22) Un exemplaire de cette traduction deslibri naturales se trouvait en 1338 dans la Librairie de la Sor'onne; cf. L. Delisle, op. cit., III, p. 83.

بزيادة العناية بالمعانى الجزئية المفردة التى كانت عند الشاعر ذخيرة محفوظة من قبل ، بدل أن تكون تعبيراً عن تجربة متكاملة الجوانب لابد أن تتصل جزئياتها وجوانبها بالضرورة .

وليس قصدنا من ذلك العرض أن نفرض أساليب إدراكنا للأشياء وتعبيرنا عنها فى العصور الحديثة على شعراء كانوا يعيشون فى مجتمع مختلف عن مجتمعنا ، ولا أن نأخذ عليهم أنهم لم يستطيعوا أن يرتفعوا فوق تلك الظروف القاسية التى كانت تحيط بهم ، فإن ذلك لا يحدث إلا نادرا عند بعض العباقرة . وهو حين يحدث يكون إرهاصا بمرحلة تالية من التطور فى المجتمع يدركها الأديب الفذ بما أوتى من صدق الحس ونفاذ البصيرة . وقد كان المجتمع العربى فى تلك العصور — رغم حضارته — مجتمعا راكدا قد يحكمه حاكم عادل أو آخر ظالم ولكن جوهره كان ثابتا لا يتغير . أما حين كان ذلك المجتمع فى العصر الجاهلى وصدر الدولة الأموية مجتمعا متطورا يسير نحو مستقبل مجيد يصنعه رجال آمنوا بشعب له خصائصه ، وحضارة لها رسالتها ، فقد كان الشعر نابضا بالحياة والصدق والخلجات النفسية الدقيقة فى إطار من الفن فيه من الصنعة بمقدار ما يعين الشاعر على تصوير كل ذلك دون إسراف أو إسفاف . وما زال الشعر الجاهلى — رغم لغته القديمة — من أنصع الصور للعبقرية الشعرية عندالعرب ، وما زال الشعر العذرى فى صدر الدولة الأموية من أجمل النماذج فى الشعر العاطفى فى أدبنا وأدب الإنسانية بوجه عام .

لذلك أوغل الشعر — بعد محاولات التجديد التى عرضناها — فى الصنعة والزيف بعد أن انهارت الحضارة العباسية على يد المغول وزاد ركود المجتمع العربى وجموده . فلما آن لهذا المجتمع أن يستأنف الحياة المتطورة من جديد فى أخريات القرن التاسع عشر بدأ الشعر يسترد بالتدريج ما كان قد فقده وأخذ يستروح نفحات الصدق والتجربة الإنسانية الأصيلة على يد شعراء حركة البعث ثم شعراء المدرسة الرومانسية .

عبد القادر القط
أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة عين شمس

تم طبع هذا الكتاب على مطابع دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٢

théologiques occidentaux, le tout transcrit sur du parchemin grossier par des scribes peu soigneux.

La dispersion des bibliothèques de Bologne et de l'Ecole de médecine de Montpellier ne permet que difficilement de se rendre compte du rôle joué par ces deux centres pour la diffusion de l'œuvre d'Avicenne. En ce qui concerne Bologne, les catalogues compilés au début du XVIe siècle par Fabio Vigili[19] signalent plusieurs exemplaires de la Physique, de la Métaphysique, du *De anima* dont aucun ne se retrouve actuellement dans cette ville; nous n'avons pu découvrir, dans la bibliothèque de l'Université, qu'un manuscrit du *De animalibus*. Mais nous savons que dès la fin du XIIe siècle, des étudiants espagnols fréquentaient cette *Alma mater* du droit civil et canonique, où florissait aussi la rhétorique, et où l'on étudiait la médecine. Il est fort possible qu'une partie des manuscrits originaires d'Italie se rattachent à une tradition bolonaise. Tel est peut être le cas des manuscrits rassemblés par les chanoines de San Giovanni in Viridario, monastère de Padoue où fut élaborée la grande édition des œuvres philosophiques d'Avicenne imprimée à Venise en 1508. La plupart de ces manuscrits avaient été légués aux chanoines par un médecin philosophe qui acheta ou fit copier à son usage un grand nombre de livres au milieu du XVe siècle. Une part de la collection existe encore à la Marciana de Venise, avec l'ex-libris de Giovanni Marchanova et la mention de son legs au couvent de Padoue. D'autres ont dû disparaître, car le texte de l'édition ne correspond pas exactement à celui des témoins subsistants, et la série imprimée est beaucoup plus complète à l'exception des préfaces et des extraits *De mineralibus*, à l'exception aussi des traités de science naturelle traduits dans le dernier quart du XIIIe siècle, et qui ne se sont jamais agglomérés à la série ancienne des traductions, le volume édité par les chanoines présente en effet les livres du *Shifâ* en bon ordre, y compris l'apocryphe "Liber de causis primis et secundis", et le "De caelo et mundo" pseudépigraphe. De tradition italienne est aussi l'excellent manuscrit VIII E 33 aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de Naples, et le beau manuscrit du *De anima* de la Casanatense de Rome, ainsi que de nombreux manuscrits du *De animalibus*.

Plusieurs manuscrits de ce dernier traité, dispersés dans des bibliothèques bien éloignées de leur lieu d'origine ont été copiés à Montpellier par des étudiants en médecine, et lorsque l'on rencontre des manuscrits d'Avicenne en écriture du Midi de la France et tanscrits en longues lignes, l'on peut supposer sans trop de présomption qu'ils proviennent de là.

D'après les critères externes: époque approximative et pays d'origine de

(19) M.H. Laurent, *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au début du XVIe siècle*, 1943 (Studi e Testi, 105).

l'écriture, mentions de possesseurs, notes, il semble que l'œuvre philosophique d'Avicenne a été surtout recopiée et étudiée en Italie, en France, en Angleterre, et ceci au XIIIe siècle et dans les premières décades du XIVe siècle. En Espagne, où avaient été exécutées les traductions, il ne reste que fort peu de témoins, et encore une partie de ceux qui se trouvent actuellement dans les bibliothèques de la péninsule proviennent-ils probablement d'Italie. En revanche, quelques manuscrits écrits en Espagne ont émigré vers d'autres cieux, comme le beau codex lat. 2186 de la collection Ottoboni à la bibliothèque vaticane, transcrit vers l'an 1200, qui contient, après la traduction du Maqâcid d'Algazel le chapitre 5 du livre III de la Métaphysique du *Shifâ*. Parmi les quelques manuscrits qui existent dans les bibliothèques de Suisse, d'Autriche, d'Allemagne, de Hollande, rares sont ceux qui ne proviennent pas de France, Nord ou Midi, ou d'Italie. Nous n'avons pas réussi jusqu'ici à découvrir de manuscrits des œuvres philosophiques d'Avicene dans les bibliothèques de Prague ni dans celles de Pologne, à l'exception des chapitres *De mineralibus*. Ces bibliothèques se sont en effet constituées et enrichies au XIVe et au XVe siècle, et la vogue d'Avicenne avait alors décru. Elle ne reprit qu'à la Renaissance, à Padoue et à Venise, grâce à Giovanni Marchanova, aux savants chanoines de Padoue,[20] et à un médecin Andrea Alpago, qui, non content d'étudier le Canon, rechercha parmi les manuscrits arabes les œuvres d'Ibn Sînâ et traduisit cinq opuscules philosophiques qui furent publiés à Venise après sa mort.[21]

Terminons cet exposé austère par une petite statistique, qui montrera, mieux que de longues considérations, quel a été le succès respectif des différentes parties du *Shifâ*;

Logique. Isagoge. 7 manuscrits; deux comportant les préliminaires; un seul contenant les deux parties en bon ordre, Vat. lat. 2186; trois reportant le *De universalibus* à la fin; trois ne le contenant pas. Quatre manuscrits renferment le *De universalibus* isolé, un cinquième en présente une version abrégée (Oxford, Oriel 7). La logique figure en tête de l'édition de Venise, 1508, avec le *De universalibus* en appendice.

Analytica posteriora (Burhân) Section II, cap. 7, "De convenientia et differentia scientiarum", inséré par Gundissalinus dans son *De divisione Philosophiae* (ed. L. Baur, dans *Beitraege z. Geschichte der Phil. des M.A.*, IV, 2-3, p. 124-133; nous renvoyons à sa description des manuscrits).

Rhétorique, extraits traduits par Hermann l'Allemand à Tolède vers 1240-1246, avec la Rhétorique d'Aristote. Deux manuscrits.

(20) Cf. M.T. d'Alverny, 'Avicenne et les médecins de Venise,' *Medioevo e Rinascimento*, 1955, p. 177-180.
(21) cf 'Avicenne et les médecins de Venise,' p. 184-196.

Michel Scot et diffusé grâce à la largesse de Frédéric II à partir de 1232; mais l'ensemble des textes comprend les traductions et adaptations tolédanes du XIIe siècle et du début du XIIIe : la Physique, le *De anima* et la Métaphysique d'Avicenne, le *De caelo et mundo*; Algazel; des opuscules d'Alexandre d'Aphrodise, d'Alkindi, d'Al Fârâbi; Costa ben Lûqâ; Gundissalinus; Alfred de Sareshel; des apocryphes avicenniens: le "Liber de primis et secundis substantiis et de fluxu earum", et l' "Epistola de causa et causato"; enfin, un opuscule d'Averroes, un fragment de son commentaire de la Métaphysique, présentés sous le nom d'Avicenne, le second sous le titre : "Epistola Aviscenni super questionem de creatione et generatione" Une partie de ces petits livrets sont entrés en la possession d'un maître parisien, Gérard d'Abbeville, qui légua sa bibliothèque à la Sorbonne après sa mort survenue vers 1272. Nous les retrouvons dans le catalogue de la Librairie, dressé en 1338,[16] et cinq d'entre eux figurent encore aujourd'hui sur les rayons du fonds latin de la Bibliothèque nationale.

Lorsque les "Libri naturales" ne sont plus seulement un objet de curiosité et d'étude de la part des "naturalistes" plus ou moins itinérants, mais qu'après une longue lutte ils ont conquis une place dans l'enseignement de la Faculté des Arts des grandes Universités, les exemplaires des traductions du *Shifâ* se multiplient rapidement. Il est probable qu'à Bologne, Oxford, Montpellier, Toulouse, où l'introduction des nouveautés n'a pas donné lieu aux mêmes controverses, ni provoqué les mêmes prohibitions qu'à Paris,[17] les copies d'Avicenne, comme celles d'Aristote, ont pu être exécutées sans entraves. Mais, de fait, nous devons constater que la grande majorité des manuscrits qui subsistent ont été transcrits dans la seconde moitié du XIIIe siècle et au début du XIVe. Il semble que ce soit vers le milieu du XIIIe siècle qu'ait été constitué le type du *Corpus Vetustius* aristotélicien, où l'on rencontre fréquemment quelques textes traduits des philosophes arabes, notamment le "De differentia spiritus et animae" de Costa ben Lûqâ.

Les manuscrits avicenniens sont de format souvent assez grand, et si l'on ne rencontre pas d'exemplaires de luxe illustrés comme c'est parfois le cas pour le Canon de médecine, du moins peut-on voir des copies sur beau parchemin à grandes marges.

D'après le contenu, sinon d'après les ex-libris qui parfois subsistent, on se rend compte que les amateurs d'Avicenne appartiennent à trois catégories. Les médecins, qui s'intéressent au *De anima*, traité de psycho-

(16) Cf. L. Delisle, ed. des catalogues de la Librairie de la Sorbonne, dans *Cabinet des manuscrits*, III, p. 9-114.

(17) Cf. M. Grabmann, *I papi del Duecento e l'aristotelismo, I. I divieti ecclesiastici*, 1941.

ogie où une large part est faite à la description des organes des sens, et au *De animalibus*. Un certain nombre de manuscrits présentent ces deux traités associés. Les théologiens, qui sont surtout attirés par la Métaphysique, et par le *De anima*. Enfin, les maîtres et étudiants de la Faculté des Arts, pour lesquels le programme du Shifâ est un complément de le série aristotélicienne. Les recueils qui contiennent l'ensemble des traductions du *Shifâ* sont rares. Le plus complet est le manuscrit latin 4428 de la Bibliothèque vaticane qui, d'après l'écriture et la décoration, a dû être exécuté à Paris dans le dernier quart du XIIIe siècle. Il comprend même cette pièce de choix qu'est le prologue: dédicace d'Avendauth préliminaire à la traduction du *Shifâ*, préface-biographie de Jawzajâni et introduction d'Avicenne; cette série de préliminaires ne se retrouve que dans le manuscrit 510 de la Bibliothèque de la ville de Bruges. Vient ensuite le texte de l'Isagoge, avec le chapitre "De universalibus" en appendice, puis la Physique, et le traité "De caelo et mundo" pseudo-avicennien, la Métaphysique, le *De anima*, les petits chapitres *De mineralibus*, et le *De animalibus*. Il semble donc que l'on ait voulu constituer à Paris une collection des *Opera omnia* du philosophe Avicenne telles qu'on les connaissait vers 1275, mais cette initiative n'a que peu d'imitations, puisque c'est le seul exemplaire de ce type qui subsiste actuellement. La réplique anglaise du manuscrit Vat. lat. 4428 qui est le manuscrit 282 du collège de Merton à Oxford ne contient ni les préliminaires, ni les chapitres des Météores, ni le *De animalibus*; le manuscrit Digby 217 de la Bibliothèque Bodléienne ne possède, de la Logique, que le chapitre "De universalibus", et le *De animalibus* manque également.[18]

Le manuscrit latin 6443 de la Bibliothèque nationale est apparemment complet, à l'exception des préliminaires et des Météores, C'est un exemplaire de luxe, orné d'initiales peintes, qui renferme, outre les œuvres d'Avicenne, la "Philosophia" d'Algazel, Métaphysique, Physique Logique des traités d'Alkindi, d'Alfârâbi, d'Alexandre, d'Aphrodise d'Isaac Israeli, d'Averroes, de Gundissalinus, et divers ouvrages "modernes", entre autres deux opuscules de saint Thomas d'Aquin. Par contre, des économies ont été faites sur certaines parties du texte car le *De anima* d'Avicenne a subi des coupures. C'est la collection la plus imposante de traductions des philosophes arabes actuellement connue, avec son parent pauvre, le manuscrit 412 de la Bibliothèque de la ville de Laon, qui renferme, en dehors des œuvres d'Avicenne qui ne comportent ni le *De mineralibus*, ni le *De animalibus*-des œuvres d'Algazel, d'Averroes, d'Alkindi, le De processione mundi "de Gundissalinus, et divers opuscules philosophiques et

(18) Ce manuscrit composite est du reste en partie, d'après l'écriture, d'origine espagnole.

d'Alain de Lille, et l'emploi systématique du vocabulaire de cet auteur pourraient faire supposer qu'il s'agit d'un de ses disciples, tel ce Raoul de Longchamp, qui étudia à Montpellier, et nomme Avicenne dans son commentaire de l'Anticlaudianus.[11] Les deux manuscrits qui contiennent cette "addition", Cues, Hopital 205 et Paris, Mazarine 629 ont une composition différente et présentent des variantes importantes dans les rubriques et le texte; la juxtaposition du petit traité paraît remonter à un modèle plus ancien, à l'époque où le nouveau venu qu'était Avicenne rejoignait le vieil Alain.[12]

Parmi les "livres de poche" qui représentent les premières étapes de la nouvelle philosophie, citons d'abord le manuscrit latin 8802 de la Bibliothèque nationale, transcrit au début du XIIIe siècle par des scribes anglais, et qui contient, avec des opuscules d'Alexandre d'Aphrodise, d'Alfârâbi, d'Aristote, le "Liber de causis" sous le titre : "Canones Aristotelis de essentia pure bonitatis expositi ab Alpharabio", le *De anima* d'Avicenne, et une partie du *De anima* attribué à Gundissalinus. Un peu plus tardif, du point de vue paléographique, est le recueil conservé à la Bibliothèque vaticane, ms. composé de plusieurs parties, copiées vers le milieu du XIIIe siècle, probablement en Italie. Il a été décrit en détail par Mme Bignami-Odier[13]. C'est une des meilleures collections subsistantes des traductions tolédanes, et le texte qu'il offre des différents traités est excellent, comme nous avons pu le constater après plusieurs autres éditeurs. Il contient plusieurs opuscules d'Alkindi, d'Alfârâbi, d'Alexandre d'Aphrodise, d'Isaac Israeli, la Logique du Maqâcid d'Algazel, celle du Shifâ (Isagoge), et c'est le seul exemplaire connu qui la contienne en bon ordre, le livre V de la Métaphysique d'Avicenne, et plusieurs ouvrages de Gundissalinus. Il renferme en outre un texte anonyme sur l'objet de la science physique où Avicenne est cité ainsi qu'Aristote, Johannicius (Ḥunain ibn Isḥâq), Constantin l'Africain, mais le "naturaliste" qui a rédigé ces notes avait aussi des lettres, car il cite également Sénèque, Boèce et Lucrèce. Dans sa maladresse, cette compilation montre bien le type de culture des premiers amateurs qui ont diffusé les traductions.[14]

Le copiste du manuscrit 242 de la Biblioteca Angelica de Rome s'est

(11) L'édition des gloses de Raoul de Longchamp à l'*Anticlaudianus* a été préparée par ma collègue Mme Bloch-Gornet, qui m'a aimablement autorisée à consulter son travail.

(12) Nous ne citons pas le texte si curieux des Pérégrinations de l'âme contenu dans le ms. 3236 A du fonds latin de la Bibliothèque nationale, et que nous avons édité dans Arch. hist. doctr. litt. M.A. XIII (1943), p. 239-299, parce qu'il est isolé.

(13) J. Bignami-Odier, Le manuscrit Vatican Latin 2186; dans *Archives d'Hists doctr. et litt. M.A.*, XI (1938), p. 133-166.

(14) éd. p. 156-166., *ibid.*

contenté de transcrire des "Extractiones" ou des "Flores", sauf lorsque le texte de l'opuscule choisi était très court. A côté du chapitre de l'Isagoge du Shifa : "De universalibus", l'on trouve le *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise, le "Flos Alfarabii" (extrait des *'Uyûn al-Masâ'il*), des extraits d'Algazel, d'Aristote, de Boèce, de Cicéron, de Macrobe, du *Liber de causis*, de Galien. Plus fragmentaire encore est le florilège du ms. lat. 3010 de la Bibliothèque vaticane, compendium de philosophie naturelle et de médecine copié dans le midi de la France dans la seconde moitié du XIIe siècle, qui contient aussi un peu de Logique, de Rhétorique, de Métaphysique, de Politique; Avicenne y figure avec des extraits du *De animalibus*, du *De anima* et du Canon et Algazel avec un résumé de la Métaphysique et de la Physique du *Mâqâcid* .

La dernière partie du manuscrit 7 de la bibliothèque d'Oriel College, à Oxford, offre le même caractère de florilège;le compilateur a pris le parti d'abréger les textes qu'il désirait conserver. On y trouve un condensé du *De processione mundi* de Gundissalinus, ainsi que des Questions naturelles d'Adalard de Bath, l'un des premiers voyageurs anglais intrépides en quête de science arabe, et de la "Philosophia" de Daniel de Morley, qui avait été s'abreuver à Tolède aux sources du savoir, un abrégé du *De universalibus* de l'Isagoge d'Avicenne, et une "extractio Alpharabi de intellectu et intellecto." Le manuscrit ne peut être qualifié lui même de livre de poche, ayant les dimensions d'un grand in quarto, mais cette section a dû être recopiée en Angleterre dans la seconde moitié du XIIIe siècle sur le "vade mecum" d'un naturaliste.

La remarquable collection amassée par Richard de Fournival, chanoine d'Amiens, amateur de sciences naturelles et surtout d'astronomie et assez riche pour se constituer une bibliothèque qu'il a décrite avec amour dans sa "Biblionomia" contenait plusieurs recueils de philosophie arabe, transcrits dans le second quart du XIIIe siècle.[15] Ils sont tous de petit format, mais Richard leur a donné une apparence un peu plus luxueuse que les petits livrets dont nous avons parlé précédemment en faisant peindre quelques initiales. Malheureusement, les modèles qu'il avait à sa disposition ne devaient pas être corrects, ou les scribes qu'il employait étaient négligents, car ce qui reste de cette précieuse série n'offre pas aux éditeurs actuels les ressources que l'on pourrait espérer. De moins pouvons-nous nous rendre compte, d'après les descriptions de la *Biblionomia* de quels textes disposait un savant de la France du Nord vers 1240-1250. L'on voit apparaître dans cette collection le *De animalibus* traduit par

(15) La *Biblionomia* a été éditée par L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, II, p. 520-535; A. Birkenmajer en a fait l'étude détaillée, montrant qu'il s'agissait bien d'une bibliothèque réelle, dont une partie existe encore aujourd'hui: *Bibljoteka Ryszarda de Fournival. i jej poznietsze losy*, Gracovie, 1922.

des trésors ainsi découverts. A l'exception de quelques exemplaires offerts à des hauts personnages, c'est sous cette forme qu'Avicenne a dû faire son entrée dans les grands studia, Bologne, Montpellier, Paris. Aussi, parmi les manuscrits que nous avons examinés, les plus intéressants sont-ils les recueils d'apparence modeste, de petit format, qui ont été transcrits pour des amateurs de sciences naturelles et de philosophie, plus riches de culture que de deniers. Ils ne sont plus très nombreux, car leurs dimensions mêmes et leur moindre valeur les exposait à être perdus au cours des âges.

Ces livrets contiennent souvent, à côté des traductions des philosophes arabes, les premiers commentaires qu'ils ont inspiré aux philosophes occidentaux; en premier lieu les adaptations composées par Gundissalinus.

Toutes les œuvres du chanoine, traducteur d'Avicenne, d'Algazel et d'Ibn Gabirol ont le même caractère : essai de synthèse de l'apport nouveau que représente la philosophie élaborée en langue arabe sur les données de la pensée grecque, et du vieil héritage gréco-latin transmis par les Pères de l'Eglise et quelques écrivains de la fin de l'antiquité, comme Chalcidius et Macrobe.[9] Il n'est pas le seul à avoir ainsi tenté d'accommoder l'enseignement des *falâsifa* à la culture de l'Europe chrétienne du XIIe siècle, et l'on trouve dans les manuscrits, mélangés aux œuvres d'Avicenne, d'autres opuscules du même type.

Le plus connu est le petit traité intitulé, selon les manuscrits : *Liber de primis et secundis substantiis et de fluxu earum* ou *De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*-et dans le recueil imprimé en 1508 à Venise par les soins des chanoines réguliers du monastère de San Giovanni in Viridario à Padoue : *Liber Avicenne in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*. Transcrit sans nom d'auteur et relié à la suite de la traduction du *Phédon* par Henri Aristippe dans le manuscrit lat. 6567 A de la Bibliothèque nationale, qui a appartenu à Pétrarque, il est attribué expressément à Avicenne dans deux autres manuscrits, Paris N.B. Lat. 16602, où il suit la Métaphysique, et Cambridge, Gonville et Caius, 497 où il suit le *De Anima* et le *De unitate et uno* que l'on attribue communément à Gundissalinus, ainsi que dans l'édition de 1508. Nous avons retrouvé deux autres manuscrits qui contiennent ce texte, l'un, sans titre ni attribution

(9) Les œuvres communément attribuées à Dominique Gundisalvi,dit Gundissalinus, d'après les rubriques d'une partie des manuscrits sont au nombre de cinq : *De divisione Philosophiae*, ed. L. Baur, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M.A.*, IV, 2-3 (1903); *De processione mundi*, ed. G. Bülow, *Beitrage*, XXIV, 3 (1925); *De immortalitate animae* ed. G. Bülow, *Beitrage*, II, 3 (1903); *De anima*, ed. J.T. Muckle, *Mediaeval Studies*, II (1940); *De unitate et uno*, ed. P. Correns, *Beiträge*, I, 1 (1891). Ce dernier traité est souvent attribué à Boèce dans les manuscrits, et cité comme tel par les auteurs du XIIIe siècle.

à la suite du *De anima* d'Avicenne, Milan, Bibliothèque Ambrosienne H. 43 inf., f. 142v-148v; l'autre, Todi, Bibliothèque municipale 90 porte le titre : *De causa causarum et fluxu earum*, et l'attribution à Avicenne; l'opuscule suit également le *De anima*. L'on sait que ce traité, curieuse compilation qui utilise le *De divisione naturae* de Jean Scot Eriugène, le *Liber de causis*, la Métaphysique et le *De anima* d'Avicenne, contient aussi des citations de saint Augustin, fait qui ne semble pas avoir troublé les copistes ni les éditeurs du XVIe siècle.

Un fait analogue n'a pas inquiété non plus les scribes qui ont attribué à Avicenne, une petite "Epistola de causa et causato" dans un manuscrit de la Marciana de Venise qui provient du médecin-humaniste Giovanni Marchanova (ms. X, 176; L. VI. LIII); contenu également, mais sous le voile de l'anonymat dans le ms. VIII. E. 19 de la Bibliothèque nationale de Naples. Le pseudo-Avicenne cite la "Glosa in Ysaiam".[10]

Un autre témoin, encore inconnu, de ces adaptations que leur style et leurs sources nous portent à dater de la fin du XIIe ou du premier tiers du XIIIe siècle est la "continuation" donnée à la traduction inachevée de la Physique du *Shifâ* dans deux manuscrits : Naples, Bibliothèque nationale VIII. E. 33 et Todi, Bibliothèque municipale 90. La traduction du XIIe siècle s'arrête brusquement peu après le début du Livre III, au cours du chapitre intitulé en latin : "Capitulum de comitantia et contactu et permixtione et coniunctione et disiunctione et medio et extremo simul et separatum", avec la phrase : "Et hec propositiones per se note sunt". Le continuateur inconnu enchaîne : "quoniam ex motu superiorum corporum elementa et elementata commiscentur unde corpora componuntur", et transcrit une suite de considérations sur l'échelle des êtres qui constituent le cosmos, lieux communs de l'enseignement du XIIe siècle. Le manuscrit de Naples contient en outre une série d'extraits, notamment de longs passages du *De anima* attribué à Gundissalinus. Nous avons là un témoignage anonyme de l'avicennisme latin dans la première période d'adaptation de la philosophie arabe.

Le texte annexé dans deux manuscrits au *De anima* d'Avicenne n'a pas de rapports directs avec l'ouvrage d'Ibn Sina. C'est un petit traité sur les cinq degrés de la connaissance : sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, autre lieu commun de la psychologie du XIIe siècle, depuis Isaac de l'Etoile jusqu'à Alfred de Sareshel. Les allusions à l'*Anticlaudianus*

(10) Un apocryphe encore plus extraordinaire, d'après son titre, figurait dans la bibliothèque du savant italien Boncompagni, d'après le catalogue publié en 1892, p. 3, 4, No. 507 b : Avicenna, "Epistola ad sanctum Augustinum". Nous ne savons malheureusement pas ce qu'est devenue cette perle, les livres de Boncompagni ayant été dispersés.

représente du reste qu'une partie des copies exécutées au cours de quatre siècles, car il est probable que beaucoup de manuscrits ont disparu, en particulier ceux qui étaient transcrits sur papier.

Avant d'interroger ces témoins, reliques de la culture philosophique médiévale, rappelons brièvement quelles sont les différentes parties dont se compose l'Avicenne latin.[6]

La traduction du *Kitâb al Shifâ* a été entreprise à Tolède, probablement vers le milieu du XIIe siècle, et a dû se poursuivre pendant un certain nombre d'années. Nous n'avons de points de repère chronologiques que pour le *De anima*, offert à l'archevêque de Tolède Jean (1150-1161) par les deux traducteurs, un juif nommé Ibn Daud (Avendauth ou Avendeuth dans la transcription courante), et un archidiacre, Dominicus Gundissalinus. Ce dernier personnage apparaît d'autre part dans des actes de Tolède et de Ségovie entre 1178 et 1190. La traduction de la Métaphysique porte son nom; celle d'un chapitre isolé de l'Isagoge porte celui d'Avendauth (Isagoge, c. 12 du texte latin, correspondant au c. 13 du texte arabe).

D'autre part, Dominique Gundisalvi a inséré dans une de ses oeuvres, le "*De divisione Philosophiae*", un chapitre extrait du Burhân, Seconds Analytiques (chapitre 7 de la deuxième section). A la fin du XII e siècle, les étudiants occidentaux disposaient de la traduction latine de l'Isagoge, d'un chapitre des seconds Analytiques, d'une partie de la Physique (Livre I, II, et début du livre III); elle ne porte pas de nom de traducteur, mais le style et le vocabulaire se rapprochent assez de celui des sections que nous citons pour que l'on puisse les attribuer à la même période. Il faut y ajouter un petit traité "*De caelo et mundo*", qui a été joint à la Physique dans une partie des collections manuscrites, et que les rubriques attribuent parfois à Avicenne; c'est en réalité une compilation d'extraits d'un commentaire de Themistius. Ajoutons le *De anima* et la Métaphysique, qui, eux, nous l'avons dit, peuvent être attribués de façon précise à des traducteurs déterminés.

A la fin du XIIe siècle ont été traduits des extraits de la cinquième section des *Libri Naturales*, sur les Météores, par le naturaliste anglais Alfred de Sareshel; ces extraits, qui portent généralement les titres *Liber de mineralibus* ou *De congelatis*, sont le plus souvent adjoints à la *Vetus translatio* des Météores aristotéliciens. Un autre extrait de cette section des *Libri Naturales* d'Aristote a été traduit, à une époque que nous

(6) Nous renvoyons, pour la description détaillée des différentes parties des traductions du Shifa et pour les références à notre étude : 'Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne', dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XIX (1952), p. 337-358.

pouvons préciser. On le trouve dans quelques manuscrits sous le titre : *De diluviis*; il n'est pas relié aux extraits précédents.

La huitième section des *Libri Naturales* a été traduite par l'astrologue de Frédéric II, Michel Scot. Nous ignorons la date précise de cette traduction, mais les manuscrits que nous possédons dérivent pour la plupart d'une copie exécutée en 1232 à Melfi sur l'exemplaire de l'empereur, car Michel Scot avait dédié son oeuvre à son patron, et ce dernier a voulu sans doute en contrôler la diffusion.[7]

Des fragments de la Rhétorique du Shifa ont été traduits à Tolède vers 1240-1246 par Hermann l'Allemand, avec le texte de la Rhétorique arabe d'Aristote et un fragment du commentaire d'Averroès. Ce texte obscur semble avoir eu une diffusion très restreinte. Il en va de même de la traduction d'une grande partie des *Libri Naturales*, comprenant la fin du troisième livre de la première section,moins les quatre derniers chapitres; la seconde section, *De Caelo*, incomplète, la troisième, *De generatione et corruptione*; la quatrième, *De actionibus et passionibus quae fiunt ex qualitatibus elementalibus*, et la cinquième, Météores. Cette traduction a été exécutée sous les auspices d'un évêque de Burgos, Gonzalve Garcia de Gudiel, par maître Johannes Gunsalvi de Burgos, aidé d'un juif nommé Salomon, entre 1274 et 1280.

Le reste du *Shifâ*, c'est à dire la majeure partie de la Logique, et la section des mathématiques ne semble pas avoir été jamais traduit.

Dans la seconde moitié du XIIe siècle, on avait également traduit à Tolède des traités d'Alkindi, d'Alfârâbi, d'Alexandre d'Aphrodise, le *Maqâcid* d'Algazel, le *Fons vitae* d'Ibn Gabirol, des livres d'Aristote. Sans parler de nombreux ouvrages de science et de médecine. Il semble que la curiosité avide des étudiants désireux de découvrir les secrets de la science et de la philosophie arabe ait provoqué une activité intense de la part des traducteurs. Le plus connu de ceux-ci est Gérard de Crémone, qui se faisait aider par des drogmans pour interpréter les textes, et a laissé une liste considérable d'ouvrages mis en latin par ses soins.[8] Les "schollares" devaient revenir dans leur patrie, ou se transporter dans d'autres centres d'étude avec de petits cahiers de parchemin contenant des copies

(7) cf. M.T. d'Alverny, 'L'explicit du De animalibus d'Avicenne traduit par Michel Scot,' dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, CXV (1958), p. 32-42.

(8) Liste publiée pour la première fois par B. Boncompagni, 'Della vita e delle ópere di Gherardo Cremonese', dans *Atti dell'Accademia pontificia dei Lincei*, IV (1851), p. 387-493; cf. aussi M. Steinschneider, *op. cit.* I, p. 16-32. Gérard ayant été un traducteur particulièrement actif, on a mis par surcroît beaucoup d'autres versions sous son patronage. Les rubriques lui attribuent parfois le mérite de la traduction du *De anima* d'Avicenne, alors que les traducteurs réels se nomment expressément dans la préface.

LA TRADITION MANUSCRITE DE L'AVICENNE LATIN

Par

Mlle M. Th. d'Alverny

En parcourant les bibliothèques d'Europe, nous avons trouvé environ 120 manuscrits contenant des oeuvres philosophiques d'Avicenne en traduction, latine.[1] Ce chiffre serait beaucoup plus considérable si nous tenions compte des manuscrits de la traduction latine du Canon de médecine, de quelques opuscules médicaux: *al adwiya al-qalbiyya*, traduit par Arnaud de Villeneuve sous le titre : *De viribus cordis*,[2] *l'Urjûza fit ṭibb*, traduite par un médecin de Montpellier, Armengaud Blaise, et intitulée : *Cantica*,[3] et d'opuscules alchimiques d'authenticité douteuse qui ont circulé sous son nom.[4]

C'est peu de chose, malgré tout, en regard des centaines de recueils décrits dans les deux gros volumes de *l'Aristoteles latinus*, mais il faut remarquer qu'Avicenne ne paraît pas avoir été officiellement inclus dans les programmes des Facultés des Arts. On trouve des commentaires du Canon, non de la Physique et de la Métaphysique.[5] Dans ces conditions, la collection qui subsiste encore actuellement témoigne de façon fort honorable de l'influence d'Avicenne dans l'Europe médiévale. Elle ne

(1) Nous ne comprenons pas dans ce chiffre approximatif les très nombreux manuscrits qui contiennent à la suite de la *Vetus translatio, et* parfois de la *Translatio Nova* des Météores d'Aristote trois extraits du Livre des Météores du Shifa, traduits par Alfred de Sareshel. Ils sont décrits dans l'Aristote Latin; cf. *Aristoteles latinus. Codices decripsit G. Lacombe in societatem... A. Birkenmajer, M. Dulong, A. Franceschini.* Pars prior, 1939, p. 56 et 92 et passim; pars posterior, ed. L. Minio-Paluello, 1955, passim et index. On les trouve parfois isolément,mais ils ont été aussi inclus en ce cas dans le Répertoire précité.

(2) Ce traité a été souvent édité avec le Canon de médecine, dès le XVe siècle, à Venise; cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, III (1928), No. 3116 sqq.

(3) Les *Cantica* ont également été édités avec le Canon; cf. *ibid.* Nos. 3124 sqq.

(4) On trouve une partie de ces opuscules dans les recueils : *Artis chemicae principes Avicenna atque Geber*, Bâle, 1572, et Zetzner, *Theatrum chemicum*, Strasbourg, 1613, IV; cf. M. Steinschneider, *Die europaischen Uebersetzungen aus dem Arabischen*, II (réimpr. 1956), p. 11 sqq. Le catalogue des manuscrits alchimiques publié comme l'Aristote latin sous les auspices de l'Académie internationale en signale de nombreux exemplaires, notamment D.W. W. Singer, *Catalog of Latin alchemical manuscripts in Great Britain and Ireland*, I. III, 1928-1931, et J. Corbett, *Catalogue des manuscrits alchimiques latins des Bibliothèques de France*; I, 1939; II, 1951. Sur l'inauthenticité probable, cf. J. Ruska, Die Alchemie des Avicenna, dans *Isis*, XXI (1934), p. 14-51.

(5) Mais l'on trouve parfois des commentaires des chapitres extraits des Météores, qui étaient un complément des Météores d'Aristote; cf. *Aristoteles latinus, Codices*, index.

et enjoué. S'il s'est durci contre les Anglais, c'est que la vie lui a montré la réalité que ses yeux d'enfant voyaient sans comprendre. Dans un roman bien composé, tout se tient.

On constate ainsi comment certaines réflexions prennent toute leur puissance du fait qu'elles ont été longuement préparées par tout ce qui précède. Le cri du coeur de 'Abd al-Gawād s'adressant à son fils Yâsîn : "Est-ce que tu n'aimes pas ton fils, comme tous les péres ?" a dans la bouche de cet homme dur, autoritaire, une résonnance inouie. Le lecteur étranger qui, depuis le début, se demande s'il y a dans l'âme de 'Abd al-Gawād, un peu de tendresse, un peu d'amour, reçoit cette déclaration comme un choc. Ce père aime ses fils, il le dit. Mais qu'entend-il par amour ? Est-ce là seulement la force d'un instinct, l'instinct paternel? M. Naguīb Mahfouz, dans cette simple réplique digne des plus grands auteurs, va là au coeur de la question. Quel est l'amour qui règne dans la famille ?

Il est inutile de multiplier les exemples. Ceux qui précèdent suffiront. Ils montreront ce que nous admirons sincèrement dans l'essor actuel du roman égyptien; ils diront pourquoi nous attendons beaucoup de son avenir. Ces œuvres témoignent en effet du souci de peindre divers aspects de la nature humaine. Elles sont loin d'avoir épuisé le sujet. Deux ouvrages, pourtant bien différents, laissent espérer qu'un jour des auteurs n'hésiteront pas à aborder les grands problèmes de l'existence, avec sincérité, en nous les faisant voir à travers les yeux de leurs personnages. Il est des questions, en effet, que l'homme ne peut toujours esquiver. Qu'est-ce que la mort? M. Yousef Al-Sibâ'i, qui d'ordinaire préfère se tenir sur un tout autre terrain, en a pourtantarlé dans *al-Saqqâ' mât*. La finesse et le comique ont pu voiler aux yeux de beaucoup l'audace de son entreprise. Mais les réactions de ses deux héros, Shûsha et Shahâta. ne prennent toutes leurs dimensions que parce que la pensée de la mort est là. Il est permis de voir dans ce fait un des facteurs qui ont contribué à la réussite du roman.

Les valeurs de la conscience mériteraient aussi d'être abordées. Mais là, l'entreprise est plus difficile; il y faudrait le génie d'un Dostoievski. Et pourtant, dans un ouvrage très noble, d'un genre assez différent, un penseur égyptien s'est arrêté récemment sur cet aspect de l'âme humaine. Dans la *Cité Inique*, le Dr Kâmil Hussain a situé son récit au lendemain d'une condamnation injuste. Il s'est penché sur ses personnages pour faire entendre le cri de la conscience qui jugeait leur attitude de la veille. Il a tenté de reconstituer le drame intérieur de ceux qui avaient décidé de verser le sang.

Un tel sujet nous éloigne du roman proprement dit. Mais il évoque les dimensions du drame humain. Et rien de ce qui est humain ne doit

être étranger au romancier. Celui-ci ne peut pas se cantonner étroitement dans le monde des événements quotidiens. Pour dépeindre l'homme, il doit le connaître. L'avenir du roman n'est pas seulement une question de littérature et d'art; il est lié pour une grande part à l'âme des romanciers eux-mêmes.

Jacques Jomier

de son auteur, c'est l'âme de ce dernier qui se révèle d'abord. Ce qu'il décrit montre ses goûts; ce qui l'arrête trahit son subconscient. Sa noblesse, sa loyauté, son sens de l'homme apparaissent fatalement à un moment ou à un autre. Qu'ils le veuillent ou non, les meilleurs romanciers expriment leurs préoccupations, et dans une certaine mesure celles de la génération ou du milieu auxquels ils appartiennent. Là encore, le roman apprend à connaître les hommes à travers le romancier lui-même.

S'il m'était permis de donner ici une note personnelle, je résumerais mes impressions en quelques mots. J'ai été frappé par le sens de l'humour, par les dons remarquables d'observation que l'on rencontre à chaque instant chez beaucoup de romanciers égyptiens modernes. Il y a chez eux des scènes et des dialogues étonnamment vivants. Il faudrait citer ici M. Tawfîq el-Ḥakîm, M. Yahya Ḥaqqi, M. Yousef Al-Sibâ'i dans *al-Saqqâ' mât* et tant d'autres. L'importance donnée aux tableaux de la vie traditionnelle semble, malgré tout, le trait caractéristique de bien des romans égyptiens à l'heure actuelle. On aime décrire le passé proche comme si toutes les fibres de l'âme lui étaient encore attachées; mais en même temps le lecteur est prévenu que tout changera bientôt. Ce sont des tranches de vie que veulent offrir ces ouvrages. Mais cette vie, le temps la mine peu à peu : ce temps qui, pour M. Naguīb Maḥfouz, est le héros de *Bayn al-Qaṣrayn*. On a parfois l'impression d'assister à l'écroulement d'un monde sans bien voir ce qui sera mis à la place. La fascination du passé qui disparaît l'emporte sur l'analyse lucide des espoirs naissants. Ou lorsque ces espoirs sont présentés, il s'agit surtout du stade préliminaire de la révolte. Dans le cas de *al-Arḍ*, on se demande jusqu'à quel point l'auteur reste dans les limites du vrai et à partir de quand il commence à exposer des théories politiques abstraites.

Il est possible que de telles impressions soient propres au lecteur étranger. Le public arabe saisira probablement d'instinct les valeurs positives contenues dans ces romans et qui garantissent l'avenir; elles lui apparaîtront même dans les pages qui semblent un peu nostalgiques à qui n'est pas né au bord du Nil. Peut-être les uns et les autres ne voient-ils pas toujours la même chose dans les mêmes situations décrites. L'étranger est frappé par le souci de l'honneur et de la fierté, par le sens de cette *karâma* qui intervient souvent. C'est elle qui joue le rôle de frein moral dans la vie de 'Abd al-Gawād, le principal personnage de la trilogie de M. Naguīb Maḥfouz. Ce sentiment apparaît fréquemment dans les réactions de tant d'autres lors de chocs blessants de la vie. Ne serait-ce pas l'âme du nationalisme qui fait vibrer les manifestants de 1919 ? Ensuite, il y a toujours les éternelles forces naturelles qui ont raison de bien des situations : l'amour en lutte contre l'instinct de vengeance dans *l'Appel du Karawân*, le sens de la famille et l'abnégation de la mère chez M. Naguīb Maḥfouz, le retour pacifiant aux traditions religieuses dans la *Lampe de Omme Hâshem*. C'est à la vie elle-même que semble sourire le commis du repasseur malgré sa solitude de petit homme, dans *l'Escalier de Service* de M. Yaḥya Ḥaqqi.

Le développement du roman égyptien depuis un demi-siècle apporte également un autre témoignage. Après la trilogie de M. Naguīb Maḥfouz et tant d'autres œuvres de valeur, personne ne pourra plus nier le fait que la langue arabe est un excellent instrument d'expression, capable de rendre les nuances du sentiment. On le savait depuis longtemps dans les pays arabes. L'existence du roman moderne achèvera d'en convaincre les étrangers les plus récalcitrants.

La trilogie de M. Naguīb Maḥfouz montrera enfin l'exemple d'une œuvre qui, par son ampleur, dépasse le cadre des romans précédents. Elle permet d'espérer qu'un jour, l'on aura une "Comédie humaine" en arabe. On lui a reproché d'être trop longue. Personnellement, je ne trouve pas que le reproche soit fondé; lorsqu'un livre est bien charpenté, qu'il a du souffle, le nombre des pages n'est pas un défaut. L'auteur aurait-il pu présenter ses deux héros principaux, le père 'Abd al-Gawād et son fils Kamâl, avec tant de brio s'il avait procédé trop hâtivement ? L'analyse des caractères exige du temps pour être vraie et profonde. Ici la réussite est vraiment remarquable.

L'art avec lequel la trilogie est construite ménage les heurts qui revèlent le fond des âmes. Celle de 'Abd al-Gawâd se dévoile lorsque Fahmī lui résiste pour des raisons politiques, lorsque Zannouba refuse de se plier à ses désirs, lorsqu'enfin la vieillesse abat ses forces. La vie se charge de répondre à ce père autoritaire pour qui "être un homme" consiste à faire ce que l'on veut. M. Naguīb Maḥfouz n'a pas cédé à la tentation de facilité qui consisterait à diviser le monde en deux catégories, celle des bons et celle des méchants. Cette vue simpliste des choses l'aurait condamné à être superficiel, car le coeur humain ne se laisse pas si facilement juger. Un soir, le Second Programme de la Radio du Caire avait organisé une discussion autour des romans de M. Naguīb Maḥfouz et en sa présence. L'un des assistants lui demanda sur un ton de blâme : "Pourquoi avez-vous fait jouer le petit Kamâl avec les soldats anglais, en 1918, dans la rue ?" Et l'auteur répondit simplement par trois fois : "C'était un enfant, c'était un enfant, c'était un enfant ..." Eh oui ! S'il avait voulu obtenir un effet facile, il aurait pu supprimer ce trait. Mais il semble que l'âme de Kamâl, avec ses hésitations, son refus de s'engager, se comprend mieux telle qu'elle a été décrite. Plus tard, la prise de position nationaliste du jeune homme n'en sera que plus forte. Ce détail de son enfance est là pour montrer que, naturellement, l'enfant était d'un tempérament ouvert

au lecteur à dépasser les simples apparences extérieures pour pénétrer dans les profondeurs des cœurs. Il l'aide à regarder et à comprendre l'âme humaine en attirant son attention sur des valeurs auxquelles il n'aurait pas songé de prime abord. Il parle de l'homme aux hommes.

Il semble bien en effet qu'au point de vue de la connaissance de l'homme le roman soit appelé à jouer un rôle privilégié qui transcende les frontières. Tout d'abord le fait qu'il soit écrit en prose le rend plus accessible au lecteur étranger. Sa traduction en sera facilitée. "*Traductor traditor*" : le traducteur est un traître, dit le vieux proverbe latin. Jamais cette affirmation n'a été aussi vraie qu'en poésie. La beauté d'un poème est faite d'un équilibre si délicat, si fragile que l'on désespère souvent de l'exprimer à nouveau dans une autre langue. La sonorité des mots, leur rythme, l'écho qu'ils éveillent dans l'âme du lecteur sont si étonnamment liés à l'expression du sentiment que leur disparition affaiblit la magie du style. Il est des paysages que l'on doit voir sous une lumière éclatante : que deviendraient-ils si le ciel était brumeux et le jour maussade ? Ainsi en est-il de la poésie qui pâlit lorsque la lumière de sa langue originelle n'est plus là.

Le roman par contre est d'un accès plus facile pour le lecteur étranger soit qu'il le lise en arabe (sans être malheureusement à même de goûter toutes les finesses du vocabulaire) soit qu'il le lise dans une traduction. Cela ne signifie pas que le roman ne comporte aucun aspect de poésie. Il semble seulement que dans ce cas l'art, la poésie soient davantage liés à l'objet décrit. Le style le plus délicat ne serait alors que mièvrerie s'il n'avait pas derrière lui le mouvement de l'action, la profondeur du regard, la disposition des détails, bref toute une composition destinée à mettre peu à peu en relief les sentiments et les passions. Cette composition ne dépend pas de la langue dans laquelle elle est expliquée. C'est une vision muette des personnes et des choses antérieure à toute explication. Sa force d'évocation parle directement au coeur et à la sensibilité quelle que soit la langue du texte. Elle permet au roman d'affronter plus facilement cette rude épreuve qu'est la traduction.

Et de fait un ouvrage comme *'awdat al-rûḥ* de M. Tawfîq al-Ḥakîm garde une très grande puissance de séduction même traduit. Sa poésie est due pour beaucoup à l'art avec lequel les situations sont campées au rythme qui règle la succession des incidents. L'esprit familial des jeunes gens transplantés de la campagne, l'emprise de la vie commune si grégaire à laquelle chacun se soustrait à sa manière le moment venu, l'évocation des sentiments que fait naître la présence de la jolie voisine le coup de fouet des réalités politiques de 1919, tout est présenté avec un goût, une finesse, un humour qui transcendent les frontières des langues. Même si

certains des dialogues doivent être lus en arabe pour conserver toute leur saveur, le reste suffit pour faire admirer le talent de l'auteur.

Bien qu'il ne s'agisse plus d'un roman, un autre exemple montrera l'attrait qu'une œuvre profondément humaine peut exercer sur des lecteurs étrangers. C'est un fait : *Le Livre des Jours* a été pour beaucoup d'entre eux le premier ouvrage arabe dans lequel ils ont senti vibrer une âme. Peut-être est-ce parce que de nombreux professeurs d'arabe l'ont choisi comme texte classique à étudier ? Il existe pourtant d'autres lecteurs qui ont seulement connu la traduction de ces "souvenirs". Des amis la leur avaient signalée et ils en ont goûté avec émotion l'art et la finesse. Tous, d'ailleurs, les ont relus un jour ou l'autre, au cours de leur vie, avec le même intérêt. Un ouvrage qui met en contact avec une personne vivante appartient au patrimoine commun de l'humanité. Car c'est bien ce contact qui attire avant tout le lecteur étranger. Un jeune arabisant me disait, il y a quelques semaines, qu'à son examen de sortie de l'Ecole des Langues Orientales à Paris il avait été interrogé sur le *Livre des Jours*. L'examinateur aurait voulu questionner son élève et le faire parler de l'état de l'enseignement religieux en Egypte il y a soixante ans que supposait un tel ouvrage. Mais ce candidat têtu et admiratif revenait toujours à cette même idée : ce n'est pas cette situation qui m'intéresse mais la réaction d'une âme devant son milieu, ses sensations, ses joies, ses souffrances, ses centres d'intérêt et la façon dont elle jugeait le monde extérieur. Les pages sur les vacances de l'azhariste-enfant au village sont particulièrement prenantes et pourtant elles n'offrent guère d'intérêt documentaire. Mais à travers l'affection de la famille, les réactions du père à propos des *Dalâil al-Khairât* la transformation progressive de son attitude on découvre jusqu'à quel point étaient allés la solitude et le courage de celui que son frère avait laissé assis sur la natte de sa chambre au Caire l'après-midi, ou qui avait attendu patiemment près d'une colonne de la mosquée qu'on vint le rechercher. Il y a dans le choix des souvenirs, dans leur enchaînement, dans la lumière avec laquelle ils s'éclairent les uns les autres-tout un art et une sincérité auxquels nul homme ne peut être insensible. Il y a surtout un drame humain qui se joue. On ne peut plus regarder bien des choses en Egypte avec les mêmes yeux lorsque l'on a lu le *Livre des Jours* fût-ce même dans une traduction. On songe aux hommes qui y vivent, à leurs âmes, à leurs sentiments.

Evidemment, le roman n'offre pas la même vérité que les souvenirs. Les personnages se meuvent dans un monde que l'auteur imagine au gré de son tempérament; tout y est rose s'il est optimiste, tout y est noir s'il penche vers le réalisme. La réalité, malgré qu'on en aie, se situe entre les deux. Mais comme dans la création artistique, l'œuvre est inséparable

(13) Cf. marji', etc. *supra*, p.

(14) These statutes seem to have included a prohibition on the carrying of arms or cutting of vegetation in the ḥaram.

(15) E. Graf, *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen*, (Bonn, n.d.), p. 191 citing 'Arif al-'Arif who gives ṣulḥ as the synonym of ṭibah.

(16) Published at Louvain, 1951 (2nd. edit.).

(17) In Ṣubaiḥī country, *Shām*, as I discovered recently, was used to indicate the Yemen, which lies just north of this area.

(18) H.R. Palmer, *Sudanese Memoirs*, (Lagos, 1928), III, unfortunately with no Arabic text and a rather dubious accuracy of translation.

REFLEXIONS SUR QUELQUES ROMANS EGYPTIENS

Par

Jacques Jomier

Ces lignes voudraient exprimer à la fois des remerciements et des souhaits. Elles diront la reconnaissance d'un étranger qui a été guidé par des maîtres égyptiens vers les meilleurs romans arabes modernes. Leur découverte fut pour lui une joie; leur lecture un enrichissement. Il les a aimés et ils lui ont beaucoup appris. A l'heure actuelle il attend que de nouveaux écrivains poursuivent l'œuvre de leurs devanciers. Le roman arabe n'a-t-il pas un rôle à jouer en Egypte certes, mais aussi à l'étranger pour faire connaître l'âme égyptienne et pour rapprocher les peuples ?

Parler de rapprochement des peuples à propos du roman pourra sembler paradoxal dans un monde où règnent avant tout les lois d'airain de l'économie et de la politique. Et pourtant qu'on le veuille ou non des impondérables interviennent dans les affaires humaines. La sympathie que l'on éprouve pour les autres,tient souvent à une meilleure,connaissance qui permet la compréhension. Le roman, à sa place modeste, peut devenir l'instrument d'une telle compréhension.

Bien sûr tous les romans ne sont pas appelés à avoir un tel rayonnement. Mieux vaut même dans la masse de la production littéraire ne pas trop demander à la plupart des ouvrages : leur but est bien précis, il suffit qu'ils l'atteignent. Dans tous les pays en effet les éditeurs, esclaves des nécessités commerciales, sont tenus de sacrifier au goût de leurs clients. Le public moyen songe avant tout à se distraire, à jouir de quelques moments d'évasion dans le rêve. Il se dirige d'instinct vers les récits d'amour les romans politiques ou policiers ou les anticipations des sciences fictions. Les kioskes de journaux lui offriront cette marchandise. Dans tous les pays une telle littérature abonde. Elle a ses poncifs et parfois ses réussites. Mais sa diffusion révèle l'état d'âme d'une société plus que la valeur de ses écrivains. Le succès qu'elle rencontre montre à quels types de héros le public moyen aime à s'identifier instinctivement. "Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es"; le vieux proverbe n'a rien perdu de son actualité.

L'authentique roman se situe à un plan plus élevé. Il est à la fois œuvre d'art et étude de l'homme. Il a sa place dans l'histoire de la littérature. Il enrichit le patrimoine culturel de l'humanité manifestant les dons d'un grand romancier et la puissance de son génie créateur. Il apprend

Haramain), the Two Ḥarams, does not occur in the Koran, this concept of a sort of unity between them may be subsequent to the Prophet's death.

After re-adjusting one's views on the ḥaram, I think that some of the problematic issues of early Islāmic history become a little clearer. When ʿAbdullāh ibn al-Zubair held the Ḥaramain, the Umaiyad Caliph ʿAbd al-Malik feared he would make the pilgrims perform allegiance to him there, and so he created a new ḥaram, or re-created an old one, at Jerusalem, al-Haram al-Sharīf, saying that this rock shall be in place of the Kaʿbah — here again is a glimpse of litholatry. At this early period, the year 69 of the hijrah, I am of the opinion that Arabian concepts of religion were still dominant, and thus it may be that the tribes tended to consider themselves attached to a ḥaram rather than a dynasty, and just as Muḥammad had set up a new ḥaram at Medina, so in the early formative period of Islām it could have been in line with age-old Arab patterns to set up a new ḥaram to counter the politico-religious powerpull of the Arabian Ḥaramain.

In concluding I should like to suggest that the concept of a holy family at a ḥaram seems to have survived in Islām at many other times and places of the Muslim world apart: I mean from cases where the pattern occurs in the ordinary organisation of saint cults. In Morocco I learned quite recently that the town of Muley Idrīs where the founder of the dynasty was buried and where neither Jew nor Christian may spend the night is called a maḥram. Idrīs was proclaimed Imām in Morocco as early as the year 68 and he collected about him a group of tribes of which he was the focal point. Whether the term maḥram was applied to Walīlī, where he was buried, before or after his death I suppose nobody knows, but the few circumstances of his life that are related suggest that he acted in much the same way as his great ancestor Muḥammad in departing to Medina. In the latter half of the ʿAbbāsid era we find that the palace complex in Baghdad is called ḥarīm or ḥaramain though the reason for this never seems to have been explored. Even in Nigeria distant from the mediaeval Islāmic centres a curious use of maḥram survives perhaps by extension from the rights guaranteed to a sacred enclave for it means a document containing tax exemptions and exemption from military service for holy families claiming descent from Hasan son of ʿAlī.[18] Sharīfs are called Habīb in these documents their title in Ḥadramawt to this day and curiously enough a title of Muḥammad's enemy Musailamah.

No doubt many more evidences of the survival of this important pattern of ḥaram and holy family are to be found in the classical period of Islām and it is a concept which in the shape of the ḥawṭah has lived into this century of ours. It is essential I believe to understand how it operates

and to appreciate fully its importance in the rise and early development of Islām which in its initial Arabian form seems to me itself an outstanding example of an ever-recurring pattern; this pattern of religion at Mecca I hold to be the most important social circumstance into which Muḥammad the Prophet was born. Before looking for Jewish and Christian elements in Islām it would be wise to establish what is specifically Arabian and I think this will be found to be vastly greater than many western scholars have supposed.

R. B. Serjeant

---

(1) *The Saiyids of Ḥadramawt*, (London, 1957). This is merely a sketch in outline from my materials.

(2) W. Thesiger, *Arabian Sands*, (London 1959), p. 97.

(3) Two Tribal Law Cases, *Journal of the Royal Asiatic Society*, (London, 1951), pp. 166-8.

(4) This is perhaps the basic reason underlying the recognition or at any rate, acceptance of the first two Caliphs by the Zaidīs. In *Shī*ʿite eyes they could be no rival to those descended from the holy family whose claim to be the true successors of Muḥammad in the Imamate was clearly superior. ʿU*th*mān however, belonging to another branch of the holy house of Mecca, may conceivably have been quite a serious rival on the score of legitimacy alone, to the ʿAlī-ids in the early period.

(5) This family in past times used to provide the hereditary naqībs of the Ḥaḍramī Saiyids, I knew Ḥabīb Aḥmad personally.

(6) The word is interesting; it may be linked to the sense of repentance as in *Kor.* VII, 148, but there are also other possibilities which need not detain us here.

(7) Accounts of Musailamah do vary of course, but this does not affect the argument here.

(8) For the problems involved, cf. J.M.B. Jones, The Chronology of Ma*gh*āzī, *B.S.O.A.S.*, (London, 1957), XIX, II, op. 245-80.

(9) N. Rhodokanakis, Studien zur Lexicographie ..., *Kais. Akad. Wiss.*, (Wien, 1915). CLXXVIII, IV, p. 59.

(10) I should prefer here to render this phrase as "according to their customs of protection" following the sense of rabīʿ in contemporary South Arabia.

(11) I am not entirely satisfied with the translation of Mu'min in early Islāmic contexts as "Believer", and am speculating as to whether its fundamental sense may indeed be to guarantee security. I must defer proposing any firm view however until I have examined the philological evidence fully, and also the passages where the word occurs in the Koran. Dr H.F. al-Hamdani has pointed out to me a relevant and most significant passage in his edition of al-Rāzī, *Kitāb al-Zīnah*, (Cairo, 1958), II, p. 71 "al-taṣdīq rājiʿ ilā maʿnā al-amān, believing goes back to the sense of security." This is discussed in some detail.

(12) The basic sense of Kāfir I should like to take with Lane, as to declare oneself free or quite of something. This is supported by *Kor.* XIV, 27. A passage in the *Tāj al-ʿArūs* on a fight that broke out between the Aws and *Kh*azraj seems to me to support the general theme of this article, and to some extent the sense of making themselves quit of the mawaddah and ulfah established between them by the Prophet. Mawaddah is a particularly interesting term, occurring in the pre-Islāmic inscriptions in a technical sense.

At the battle of Uḥud, the holy family of the Banū ʿAbd al-Dār, then still unbelievers of course, bore the standard of the Meccan temple with them. Presumably therefore the Meccan temple was giving its sanction to the war against Muḥammad. I am not able to prove this theory, but I cannot believe, in the context, that the presence of the standard did not have a religious significance.

The name ʿAbd al-Dār indicates that the family gave servitors to the Meccan temple; I would compare this family with the Bā ʿAbbād Mashā-yikh, the hereditary servitors of the tomb of Hūd in Ḥaḍramawt from antiquity. There is a Ḥaḍramī ʿAbbād who figures occasionally in the *Sīrah*, though we know nothing of his family. Names like ʿAbd al-Saiyid or ʿAbd al-Shaikh are still current in South Arabia, meaning of course, "servant of the Saiyid or Shaikh", a saint departed this world. Before Muḥammad's time the ʿAbd al-Dār had been forced to cede some of their offices to the ʿAbd Manāf branch of the holy family, to which both Muḥammad and the Umaiyads belonged. Such disputes between holy families in Arabia are legion, and I might instance the case of the ʿAmūdī Mashāyikh of ʿAmd who venerate a chest of mediaeval books, called khizānah, three branches of the family holding the keys of the chest in rotation. I recall vaguely too, that in Tarīm there was an acute dispute over the Ḥaddād manṣabate at al-Ḥāwī in which the question of the application of the monies of the ḥawṭah was involved, for in any ḥawṭah its revenues go to the Manṣab who disburses them as he wishes, though of course in practice he is fairly strictly bound by convention as to how he does so. To hold these offices in Mecca then, was to hold power, and it was surely not for sentimental reasons, that the Umaiyad Caliph Muʿāwiyah actually bought the Dār al-Nadwah, the Council-House, for one million dirhams from the ʿAbd al-Dār, thus assuming the function of presiding at arbitrations and the setting of disputes, a piece of politico-religious strategy.

As an extension of the influence of the ḥaram or of the ḥawṭah, we may consider the celebrated caravan of Quraish and its summer and winter journey. Turning once more to present-day Southern Arabia, we find that if a Manṣab wishes a tribesman to visit the shrine, or should the tribesman himself desire to do so, the Manṣab will send him a thread or some other emblem of security. Al-Marzūqī reports what appears to be the same custom from the pre-Islāmic period, and I believe this was the usage amongst the Ashrāf of Mecca in mediaeval if not even later times. The tribesman may then walk to the sanctuary protected by it from his foes. Arising from the basic principle that wherever a Manṣab or a member of his family goes, he will not only be secure, but able also

to extend that security to others, we find that he can accompany caravans to protect them. The mediaeval writer, al-Sharjī, refers in several places to a caravan from Yemen to Mecca known as Qāfilat Ibn ʿUjail, accompanied first by the celebrated Yemeni saint, Ibn ʿUjail, then later by his descendants which had complete inviolability (ḥurmah wāfirah) from attack. No one of the Bedouin of these districts says al-*Sh*arjī, will molest them — nay, if there be a small boy of them in the caravan or one of their slaves, nobody will molest them. They have an effective control (ḥukm nāfidh) over them, and their command is obeyed through the barakah of the *shaikh*.

My view is that the institution of caravans by Hā*sh*im could only have been achieved through the sanctity of the Meccan Ḥaram and spiritual influence of the family controling it. Al-Marzūqī shows that Quraish only conducted their caravans through the parts of Arabia under control of the Muḍar confederation in this way, and for the rest, they had to pay tolls (*kh*afārah, the modern siyārah). So, if the tribes to which no *kh*afārah tolls were paid were contrasted with those which took *kh*afārah, it might be possible to define the exact limits of the politico-religious influence of the Meccan ḥaram, for tribes insisting on *kh*afārah may have been attached to other religious centres. One need not of course assume that Hā*sh*im actually founded this caravan system, for we have a Ḥimyarite inscription from Shaʾib Shisaʾ in Saʿūdī Arabia which states that a certain Hāri*th* led a caravan north and south, Yaman wa-Shām,[17] with a band from Ḥadramawt.

Although Muḥammad had established his own ḥaram at Medina, his spiritual authority in Arabian eyes, I would suggest, stemmed primarily from his belonging to the holy family of Mecca, a place to which his attachment is manifest through out the pages of the *Sīrah*. When he first stood before it *vi et armis*, then departed peacefully because his camel refused to enter it, he is reported to have said, "They will not ask me any matter (khuṭṭah) whereby they may magnify the sacred things of God (ḥurumāt Allāh) but I shall grant it them." When he actually entered Mecca by force, tradation records that he wore a black turban. My inference is that he did so because he felt the violation of the ḥaram was a shameful act, though of course justified in his case. Tradition further states that only for one hour was it made lawful for him to shed blood there, but that the game, the cutting of trees, and all the other things forbidden to people there, were not made lawful for him to do. With the two ḥarams in Muḥammad's hands, we have a coalescence of the two politico-religious nuclei around which the tribes are confederated, owing allegiance to Allâh. However as the expansion al-Ḥaramān (al-

grossly un-Islāmic, of which quite a few exist in South Arabia, but in general they follow tribal law, and indeed some may not be very well acquainted with the sharī'ah except in its more universally accepted practices. They have, however, agreements containing long lists of penalties for specific crimes and misdemeanours, compiled by the tribal headmen meeting along with the Manṣab, and ratified by them. Closely corresponding lists are preserved in the sharī'ah law books, such as the definition of the several categories of wound, for each of which there is a special computation of damages. This list was sent by Muḥammad to Najrān. The whole episode of the expulsion of the Medinan Jews is an example of how Muḥammad applied the sanctions of tribal law.

From that point where Muḥammad had been successful in obtaining the agreement of his tribes to create a ḥaram which could be protected, the rest of the story of the expansion of his power is not so difficult. It would be a mistake though, to talk of a military conquest of Arabia, especially of the Yemen where there is a most suspicious lack of data on the supposed campaigns. Muḥammad's most obstinate opponents included Musailamah, Lord of a ḥaram, as we have seen, and Thaqīf of Wajj, the ḥaram of which place Muḥammad ultimately recognised, guaranteeing the game of Wajj the same security as that of Mecca and Medina. He was clearly unable to get Thaqīf to concede on the question of the ḥaram, but Arab historians have played this down, and attempt to explain away the ḥaram of Wajj as a ḥima or protected grazing.

I must turn now to the ḥaram of Mecca, probably only one of many, though all sources concur that it was an important centre [before Islām. Mecca is described in Tabarī's *Tafsīr*, for example, as being created a ḥaram secure (āmin) from the punishment of Allāh, and of "tyrants" (jabābirah). In the pre-Islāmic inscriptions we find the word maḥram associated with shrines and generally rendered as "temple"; it still survives in the name Maḥram Bilqīs at Ma'rib. The god Dhū Samāwī at Timna', capital of Qatabān, had a maḥram, and one may remark that even its present-day name, Timna', means something like, "it defends", or, "it is inviolable", in allusion, I surmise, to the power of a ḥaram to defend itself. It is clear that at al-Hazm in Jawf of the Yemen, the sanctuary of the god Dhū Samāwī was set within a sacred enclave, for the inscription identifying it, refers to a maḥram and mnṣbt, the latter meaning a place of anṣāb or boundary stones of a ḥaram such as we know at Mecca.

The essential authenticity of the picture of the Meccan ḥaram painted by the Arabian sources is then confirmed, both by the inscriptional material and by comparison with the ḥawṭah, not only in respect of the rites of worship, but also as regards its organisation as a social and political

institution. A central feature of the Meccan temple is the ṭawāf accompanied by the grasping of the four corners of the sacred house, just as I have seen Bedouin at Bin Hūd grasp the corner-posts of the tābūt when performing their ritual visitation there. The veneration of the ḥaram extended to the Anṣāb of the Ka'bah, which is in essence litholatry, and I could of course cite innumerable examples of litholatry in Arabia which I have recorded of the present day. The threat to move the stones of the Ka'bah to the Yemen before Islām, and the Carmathian removal of the black stone in the 3rd century show how litholatrous ideas have held sway and persisted, but in general when one compares the rites associated with saint-cults in Southern Arabia with the data provided by G. Ryckmans' *Les Réligions Arabes Pré-Islamiques*,[16] one is immediately aware of the unbroken continuity of Arabian religion.

Before Muḥammad's birth, the holy family in charge of the Meccan sanctuary, a family to which Muḥammad himself belonged, had been frequently at variance. Their ancestor Quṣaiy, of whom we might think as the first Manṣab, was the Lord and guardian of the shrine, but in their squabbles, his descendants distinguished various offices, the ḥijābah or guardianship, the watering of the pilgrims, and probably of their animals (siqāyah), the feeding of them (rifādah), and nadwah which is supposed to be the council of Quraiṣh, but both from the evidence of the ancient texts, and by analogy with the present day, I am inclined to think it may have been a meeting-place in a neutral centre where inter-tribal disputes could be discussed. There was, too, the privilege of keeping the banners, the liwā', of which I shall treat shortley. The point I wish to make about these offices is that, quite apart from the sharaf they brought their holders, they were lucrative unquestionably, and the rifādah is actually described as a contribution (*kh*arj) which Quraiṣh used to pay from their own property to Quṣaiy at every pilgrimage (mawsim) so that he could provide food for the pilgrims, and this is exactly what a Manṣab does at his maṭba*kh* or "kitchen". It is one of the responsibilities of his office, the expenses whereof would be defrayed from the income he receives from the "tenth furrow".

To turn now to the banners of the Ka'bah, it is not extraordinary to learn that all South Arabian saints have their banners, and some have a bairaq, i.e. a pole surmounted by a crescent and provided with little bells. The bairaq may be sent from one saint to another to invite people to the annual ziyārah pilgrimage — by chance I saw the bairaq going along the main motor road to Crater, Aden, when I was last there; it is usually accompanied by a drummer. The bairaq may be sent out to intervene in war, as happened in very recent years on the Aden-Yemenite frontier.

mediately before the Quraish assault upon Medina, the Jews of the Aws are associated with the Arab tribal groups in the defence of the town.

For purposes of this article however, the most important document is what I have dubbed no. F., not early in my view, since Muḥammad is called Rasūl Allāh. It says, "Inna Yathrib ḥarām jawfu-hā li-ahl hādhihi 'l-ṣaḥīfah, The centre (or Jawf) of Yathrib is inviolable (sacred) to the people of this sheet." It adds that any dispute between "the people of this sheet" is to be referred (radd) to God and to Muḥammad, the Apostle of God.[13] According to a tradition quoted by Samhūdī, the "taḥrīm al-Madīnah" took place after Muḥammad's return from his successful campaign at Khaibar, i.e. in the year 6 or 7 with the varying chronologies. A tradition classified as weak, maintains that at the time of the declaration Ka'b b. Mālik went out and marked the points of the boundary of the Ḥaram around Medina. Some traditions claim that an area of 12 miles around Medina was turned into a ḥimā or inviolate pasture, but the plain sense of Jawf is given in Ibn al-Athīr's *Nihāyah* as the baṭn al-wādī. To quote Samhūdī again, "God made for his temple (at Mecca) a ḥaram to magnify it, and he made for his Ḥabīb and the noblest of mankind to Him, that area which surrounded his place a ḥaram, the statutes(aḥkām)[14] of which must be observed." Tradition furthermore records specially heavy penalties for killing in the Medinan ḥaram, as in the Meccan ḥaram. Yet two more traditions, quoted by Ibn Ḥanbal, embody significant notions, "Each prophet has a ḥaram, and al-Madīnah is my ḥaram." "Mecca was Abraham's Ḥaram and al-Madīnah is my ḥaram."

The progress revealed by this remarkable series of agreements preserved by Ibn Hishām, is from a confederation presided over by a member of a holy house to regulate procedure — and this is what I understand when the agreements stipulate that any point upon which the Medinan tribes disagree is to be referred to Muḥammad who knows what the law is — to the founding of a ḥaram within which God, for practical purposes Muḥammad is virtually absolute, surrounded by tribes self-governing but linked to the ḥaram. The ḥaram, as indeed we know from subsequent history, constitutes a nucleus around which may be gathered an indefinite number of tribes. Once more the Arabian solution has been found for centralising the power and control over tribes which will not yield their own sovereignty and independent management of their own affairs. So little is there of religion in this aspect of the situation that I have debated whether it would have even been possible for Jewish armed tribal groups to be linked to the ḥaram. This is the great question, and in the event it did not turn out so, but in 1947 there were Jewish families in the Hawṭat al-Faqīh 'Alī under Arab protection, which by analogy might show that

it is not impossible for a sacred enclave to protect those of other faiths.

For the Arabian tribes it was not difficult to adhere to this central nucleus. What has been preserved of the Prophet's correspondence demonstrates that they were asked to give up very little, in adhering to the ascendant centralised authority; to take a modern parallel, one might liken their position to that of Arabian tribes not subject to Ibn Sa'ūd, who yet sand him a present as a species of political insurance. By Islām, according to al-Azraqī, every claim of privilege, blood, and property was abolished. We have too the tradition, "lā ḥilf fi 'l-Islām, there is no alliance in Islām", i.e. no new alliance between one tribe and another, while perhaps old alliances against third parties also were invalidated by the security within the common allegiance to Allāh and Muḥammad. It was to God and Muḥammad that all inter-tribal disputes had to be referred, disputes which in effect are only serious when they lead to blood-shed,hence the constant harping on this question. At first, no doubt, reference to God really meant a meeting at which Muḥammad presided, but later he had obviously to delegate some of these powers.

Linked to the idea that at Medina it is that blood-disputes are settled, may be the tradition on the epithet "Ṭībah" applied to Medina, which runs, "Inna-hā Ṭībah, tunaffi 'l-*dh*unūb, It is Ṭībah, driving away crimes." From the root ṭyb in fact do seem to be derived a number of technical senses to do with the making of peace between disputants, some of which have been collected by Graf,[15] mainly from the Palestinian writer 'Arif al-'Arif. I believe too, that the pre-Islāmic Hilffal-Muṭaiyabīn, is properly to be interpreted as a pact made to avoid crimes, along the same lines. Samhūdī does of course offer various interpretations of the name Ṭībah, none very convincing, and I must say here, that the philologists of a later period often seem at a loss to comprehend fully words relating to the technicalities of Arabian life, falling short of their true implications, but that by reference to still existing Arabian usages one can sometimes arrive at a closer interpretation of them.

Muslim sources present a picture of Islāmic law as sanctioned by Muḥammad's practice at Medina, but one has only to read the *Sīrah* and the series of 8 documents of the so-called "Constitution of Medina" to perceive that the already established system of law and custom was Muḥammad's practice. Any new sunnahs he introduced are so limited that they can be described in the brief letters he wrote to the tribes. It might be said that Muhammad fitted into the system of law and custom into which he was born. So also in more recent times, the Manṣabs of the ḥawṭahs preside over cases settled according to Arabian tribal law. I do not say they would not protest against practices manifestly and

tion — however important these may be in another context. If we look closely firstly at the terms upon which he was accepted by the Medina tribes, we find that, stripped of the edifice constructed by Ibn Hi*sh*ām, and others, over the basic facts, Muḥammad and the Medinan tribes arrived at an agreement only after much hard bargaining. He had already been rejected by the Banū Ḥanīfah, conceivably because they had already declared themselves adherents of the prophet Musailamah who set up a ḥaram amongst them.[7] Muḥammad had been rejected by *Th*aqīf, possessors also, of a ḥaram. The final agreement with the Medinans however, as quoted in the *Sīrah*, is evidently drawn from a document, and simple though the language appears, it seems to me highly technical — the main issues being obedience to Muḥammad in good and bad (circumstances) (i.e. perhaps war and peace), and in attack against *us*, and not to dispute with people in their own affair.

Muḥammad is himself specifically described in the *Sīrah* as held in honour and protection (man'ah) by his people and town, i.e. Mecca. Again, these terms have no hint of flattery, but are technical and indicate that he belonged to an honourable arms-bearing group. Without such honourable ancestry it is inconceivable to me that tribes could have desired him, and anyway, as already remarked, he also belonged to a holy family.

Now, according to the *Sīrah*, Muḥammad, after his arrival in Medina, wrote a document for the Mu'minūn and the Muslimūn of Qurai*sh* and Ya*th*rib. This phraseology is in itself noteworthy since it does not speak of the parties as the Anṣār and Muhājirūn — it is in brief, an agreement between a tribal group, Qurai*sh*, or properly part of Qurai*sh*, and those described as Mu'minūn and Muslimūn of Ya*th*rib. Further more the so-called "document" is not one document but no less than 8 separate agreements, though one or two of these may be by way of appendixes to the others. Each concludes with an appropriate terminal formula such as Wa-inna 'llāh 'alâ abarr hāḍhihi 'l-ṣaḥīfah. Each of these documents belongs to a different date, though I am uncertain, as yet, whether they are even in chronological order — but if they are, then this will be fundamental towards settling the chronology of the *Sīrah* as a whole.[8] These documents quite clearly reveal the stages of the development of Muḥammad's power, and though unnecessary to consider the chronology here, it is obvious that pieces in which the name Yaṭhrib figures are earlier than those in which its later title al-Madīnah appears, or where we find simply "Muḥammad" without the epithet, "Apostle of God."

The first document of the series then, constitutes the said Mu'minūn and Muslimūn of Quraiṣḥ and Yaṭhrib an ummah or community. A

great many theories have been woven about this "ummah" and the growth of the concept of the Muslim community in the mind of the Prophet, to find in it a significance it probably never had. To compare a usage current in South Arabia, a lummīyah means a tribal confederation, a word semantically linked with ummah. Furthermore we have in the inscriptions, for example, the community of '*Ath*tar[9] — this suggests something very close to Muḥammad's organisation at Medina. There is also the traditional idea that every ummah which believed in its prophet will be resurrected as an ummah by itself, no other mingling with it. In short, I think that the ummah in the sense of a confederation round a religious nucleus was a pattern well established long before Muḥammad.

The opening document of the Medina collection begins with a series of identical clauses which run, "The emigrants of Quraiṣḥ (or the Banū Sā'idah, or Banū Juṣḥam, or other Medinan tribes), according to their former custom,[10] will give and take blood-money between themselves, and they will ransom their prisoner according to the common custom (ma'rūf) and share (qisṭ) among the believers (Mu'minūn).

A second proviso makes the group responsible for paying blood-money for a person who becomes a Muslim, but is not attached to any group of Muslims. Yet another clause makes the Mu'minūn muttaqūn (God-fearing believers, though I should like to render this as "guarantors of security, clear of offences against tribal law, especially in the matter of blood — from naqiya to be clean, so used in South Arabia), responsible for taking action against one of their number who commits a crime or causes dissension among the Mu'minūn, even if he be one of them. No Mu'min is to be executed in revenge for a kāfir[11] Other clauses guarantee mutual security, and lay down arrangements for a common peace with an external foe.

The second document in the series extends what is in the first, dealing with the question of murder and blood-money among the Mu'minūn, believers or perhaps guarantors, outlawing the murderer — in Arabic muḥdi*th*, which is actually the same word as that used in parallel contexts in the *Th*ibī documents, written this century. It outlaws the man who protects the murderer, stating that from him will be received neither ṣarf nor 'adl. Now ṣarf is said to have the sense of repentance, and for many reasons I think it is to be identified with the suqṭān or present which the guilty tribe brings to the Manṣab. The 'adl I should like to identify with the pledge in earnest of readiness to procede to judgement, a sense in which the word is used today.

In the one piece in the series that can be dated, that drawn up im-

the recognised ḥawṭah at *Thibī*, according to its boundaries and deeds, and the undertakings of its people (i.e. the tribes) concerning it, is linked to their honour, (i.e., is an infringement of their guarantes of protection of the ḥawṭah), and is bound up with their undertaking to assist the one against the other, and against whomsoever it be, who commits an evil action in the ḥawṭah, and against any person who *initiates* any offence against Saiyid, Miskīn (ie. artisan and peasant), or tribesman. The Manṣab will take action against the offender — each offence carrying its due expiation, and every case its appropriate settlement.

The document continues that if the offender pays the due penalties in such a ways as to satisfy the Manṣab — then well and good ! If however he does not, then the whole tribe of Al *Sh*amlān will take action against the offender to bring him out of his disgrace — making a strong judgement against him on such a way as to fully satisfy honour, and cleanse the tribe (of the black shame put upon them by the infringement of their guarantee of the ḥawṭah's inviolability), according to the way of those white of face (i.e. honourable). The text stipulates further that nobody may absolve himself from the undertakings of the agreement unless he is done an injury within the ḥawṭah which the Manṣab takes no steps to have remedied.

An old or a recent resident in the ḥawṭah is a protected person, neither entitled to commit an offence, nor may an offence be committed against him; but should any trouble arise between him and a tribe he must leave the ḥawṭah, and any warlike actions must be carried on outside it. The Manṣab is not to show preference for any particular group or person, and the Al *Sh*amlān on their part undertake to do all that will "adorn the Lord of the place, and preserve the ḥawṭah and its inviolability." The agreement concludes with an oath taken by the tribes — the oath by God, his Book, and their *shaikh*, the 'Aidarūs Saiyid (i.e. the Manṣab), to observe the afore-going stipulations.

Murder in the ḥawṭah is the gravest of offences. In the event of a murder outside the ḥawṭah, the procedure is relatively simple, and the Manṣab could probably declare a truce to allow the parties to come and settle the affair under his aegis — indeed a general truce is usually declared between the warring tribes on the death of an important Manṣab. In the case of murder within the ḥawṭah however, the Manṣab writes to the chief of the offending clan, and to all the other tribes, placing the responsibility of dealing with the incident upon them. Immediately they summon a tribal conclave, called ḥujrah, and this you may compare with the Meccan 'nadwah'; the offending clan sends the Manṣab a suqṭān,[6] i.e., the present of a sheep or she-camel, and a pledge in earnest of its willingness to proceed to judgement. All the ḥawṭah tribes assemble at

the Manṣab's house, and the headmen of the guilty clan, or even the Manṣab himself in person, will take the guilty party's dagger, strike his forehead with the hilt, and then slash his brow until it bleeds — this is to demonstrate that the man's honour—his 'wijh' وجه has been shamed. The action is highly symbolic, and it is found in a Minean inscription and in the *Sīrah* where it is called the tajbīh and is accompanied by blackening of the face. The Manṣab now attempts to effect a truce between the two tribes who are at bloodfued as a result of the murder inside the ḥawṭah. To expiate the guilt of the offence, the guilty tribe must execute one of its own members, not necessarily the actual murderer, or else the other tribes will unite to attack it, remaining at war until they have exacted proper atonement in the way of killings adequate to the heinous crime of violating the sanctity of the sacred enclave.

As any offence against the Manṣab or persons coming under his protection within or without the ḥawṭah — or against the ḥawṭah property, is regarded as infringing on the respect of the Manṣab, the result is that a clever, and it may be an unscrupulous Manṣab, can attain great power by playing off one tribe against another, manipulating them to attain his own ends — though of course a good Manṣab can be of great service to his people. He can even enter into their disputes, interposing his banner between warring tribes to separate them. During times of political anarchy in Ḥaḍramawt some Manṣabs have been able to extend their influence very widely, but any centralisation of the secular power tends to weaken their authority, though not to break it. When I was in Wāḥidī territory in 1947, the Manṣab of Hawṭat al-Faqīh 'Alī had become, I imagine, more powerful than the Sulṭān, but I had the interesting experience of seeing this power broken through the support accorded the Sulṭān by the Residency which favoured centralisation of power under secular, i.e. tribal, authority.

There are of course rival ḥawṭahs, and rival Manṣabs. The Manṣab of *Th*ibī even waged a war against the holy city of Tarīm for several years, by instigating the Tamīmī tribes to beseige it, while in the Wādī Daw'an, the 'Amūdī families of Ma*sh*āyi*kh* in times gone by seem to have built themselves a little empire. At least one case is known to me where the member of a Saiyid family finding no scope of his politico-religious function in his native place, has moved to some other centre where he has founded a new ḥawṭah.

To turn to Muḥammad and the process by which he became established in Medina, it appears to me that there are here very close parallels with the growth of a ḥawṭah, but I must emphasize that this article is concerned with patterns of action, and not with questions of revelation and inspira-

punishment. All show it great respect (iḥtirām), and just as people arriving at the Medinan ḥaram used to lead in their animals, so at Ḥawṭat al-Faqīh 'Alī we dismounted from our camels at the point of entry and came in on foot. Outside the ḥawṭah we fired a salute, called ta'*sh*īrah, and so also for fear of Medina, though before it became a ḥaram, people entering used to utter a cry which Samhūdī compares to the braying of an ass — Arabic yu'a*shshir*. In cases known to me the founder of the ḥawṭah, and later, his descendants, taxes the inhabitants of the ḥawṭah with the *Kh*ums, but he also derives an income from waqf lands outside the sacred enclave where a proprietor has made bequest of the tenth furrow in his fields as a ni*dh*r or votive offering. The original founder of the ḥawṭah, in the natural course of events, dies, but remains forever Lord of the ḥawṭah, a dome is set up over his tomb. and one of his descendants is elected — elected mark you — to fill his office, with the title of Manṣab or Manṣūb. This last word — which is reported as Manṣib by some authorities — I propose to see as equivalent to the classical Arabic word manṣib, a place or thing to which a person is referred as his source, said by the lexica to be synonym of marji'. Now in the tribal areas of South Arabia a marji' or maradd is a person, a sulṭān, headman, or the like, who is an authority on tribal law. We learn from the so-called "Constitution of Medīna" that in the case of a tribal dispute then Allāh and Muḥammad are the maradd. There are certain passages in the Koran which I think, whether they employ the term marji' or maradd, could be understood in the same sense.

It occurs sometimes that for reasons obscure to me, the saint's descendants do not actually live in the ḥawṭah, and a comparatively humble person takes charge of the shrine, known as *Kh*ādim al-walī, an office which becomes hereditary, and the family thereby acquires some status. The office of manṣab is then, at the one time, both elective and hereditary, and in the J.R.A.S.[3] I have already published a short account of the election of a Manṣab of the Ma*sh*āyi*kh*, in which all classes appear to have some say. If one recalls the situation in Medina after Muḥammad's death, neither of his two first successors was a member of a holy family, whereas the third, 'U*th*mān, belonged to the holy family of Mecca, as did 'Alī. Though the two latter Caliphs belonged to very different branches of that family, my theory is that, at least down to the emergence of the 'Abbāsids, there was no universal feeling among Arab Muslims that Muḥammad's legitimate successor, as distinguished from interim caretakers as it were, such as the first two Caliphs, should be taken from any specific branch of the family.[4] However I do not wish to develop my views on this issue in this place, but I propound my theory by way of analogy with the pattern of elections to Manṣabates.

At the time the ḥawṭah is established the surrounding tribes guarantee it, in documents preserved by the Manṣab —I have been fortunate enough to have the opportunity of making selections from two groups of documents pertaining to two important Ḥaḍramī ḥawṭahs. Those of the Ḥaddād Saiyids of Tarīm whose ḥawṭah is called al-Ḥāwī, show guarantees of the inviolability of the ḥawṭah made by sulṭān after sulṭān — for the sulṭāns are only really tribal chiefs. They guarantee exemption from customsduties, and even exemptions from certain categories of taxation for persons under the Manṣab's protection though living outside the ḥawṭah.

Fear of the supernatural plays a strong part in the privileges wrung from the tribes and their rulers for the ḥawṭah — the hagiologies cite many an example of a sulṭān or governor who tried to infringe on its rights, or to tax it, only to suffer swift retaliation from the saint of the place. Even animals, innocently straying and eating of the pasture of the ḥawṭah, have sometimes suffered from the wrath of the departed saint at the violation of his property. The privileges of the Lord of the ḥawṭah seem to be known as "jàh", and when a *shaikh* of the Bā 'Abbād, probably a Manṣab, intervened to stop the palms of his fuqarā' from being cut by the tribes, their chief said to him, "You have no 'jāh' here, your 'jāh' only begins at Kuḥlān, (a mountain in the wādī Ḥadramawt)."

Once when discussing with a Saiyid of the Mawlā al-Dawīlah family, the ḥawṭah of this saint I noticed he referred to the tribes supporting the ḥawtah of Mawla 'l-Dawīlah as "Anṣār Mawla 'l-Dawīlah", exactly the same term as applied to the tribal supporters of Muḥammad in Medina. The following account I have extracted verbatim from my field notes.

'The aḥbāṭ is land surrounding the ḥawṭah, occupied by sundry tribes who make agreements (wu*th*ūr) with the Manṣab to respect and venerate the ḥawṭah. They agree also that if there is any quarrel between them they will go and submit the matter to his judgement — (perhaps I should say arbitration here). When a ḥawṭah is well organised, the various tribes of the aḥbāṭ are bound to the Mansab by wu*th*ūr to assist him against those tribes who do not abide by their agreements with him, and to help him to use the threat of force to execute a judgement. If the Manṣab's spiritual power over them is not strong the tribes are inclined to go their own way, but if he has great ascendancy over them they obey him."

It is interesting to see how this tallies with the engagement into which the Al *Sh*amlān tribes of the Tamīm entered in 1922 with the Manṣab of the *Th*ibī ḥawṭah near Tarīm, of which the following is the gist. It was agreed with their Ḥabīb, Manṣab, and Paragon, the Habīb Aḥmad bin Husain al-'Aidarūs,[5] that anything untoward that occurs (yaḥdu*th*) in

venerated like the Ka'bah and circumambulated, with priests, *etc.*, like the Ka'bah itself. I incline therefore to the theory that Tāghūt before Islām, may have included the senses of law and custom in just the same way as "Dīn" means law. Again, Arabian customary law of the present time is fundamentally one with that ancient law of Arabia of which we catch glimpses in the pre-Islāmic inscriptions, and from which the *sharī'ah* is also descended. From reading the Koran and *Sīrah* it becomes clear that Muḥammad hardly made any innovations, and terms like sālifah 'ādah, sunnah, the law of Abraham, are opposed in ancient and modern times to words like bid'ah innovation, bādī, and their like. As to the above the rigid stratification of ancient and even modern Arabia — which I hold to be in part maintained by the application of the law of kafā'ah, making it impossible, or nearly so, for a woman to marry a man below her in social standing.

In ancient Arabia and in contemporary South Arabia, the social stratification has, as its top layer, the armed tribes who consider themselves as a sort of chivalry; they may be camel-owning desert tribes, or tribesmen living in villages settled, who fight on foot, as in South Arabia. These tribesmen of chivalry may even be a minority of the population of Arabia. Subjected to the tribes are the merchant element, the artisans, and the peasants, all of whom are considered ḍa'īf as opposed to *sharīf*, a definition you may find in the Hadīth and the *Sīrah*, and who come under some form of protection for which they have to pay the tribesman. Slaves form a separate class, chattels, yet more influential than the peasant.

In Southern Arabia the religious element is represented in the noble families of *Sharīfs*, Saiyids, and *Mashāyikh*. In a published lecture[1] I have tried to convey some impression of the organisation and function of this religious aristocracy, and accept the overwhelming evidence of the Muslim view that Muḥammad was a member of the religious aristocratic family of Mecca.

In all classes each social group is based on the family, has its own organisation and discipline, and seeks to the best of its powers, to maintain its position and interests, vis-à-vis the other groups.

Normally each tribal unit will be at war, at truce, or even in a state of alliance with other tribal units — all these relations strictly governed by customary law. Inevitably occasions arise when tribes must meet on common ground in physical security, to come to market, to arrange for truce or the payment of blood-money, and for religion. As the tribesman constantly requires some greater authority than his own which he trusts, to preside over tribal arbitrations, and to impose, even, some sanctions

with supernatural authority to enforce the observance of security on these occasions, he has to turn to the holy family which derives its authority from the divinity, perhaps through the medium of a prophet or saint. Closely associated with the holy family is the institution known in ancient Arabia as the ḥaram, and in contemporary South Arabia as the ḥawṭah — the sacred enclave — both obviously ancient terms, and, it will be remarked, both containing the radical ḥā', like the interdicted pastures, ḥimā and maḥjar. The primitive form or ancester of all these institutions may, I think, be the type of ḥawṭah which Thesiger[2] records at Mughshin, north-east of Zufār on the edge of the Arabian sands. Thessiger recounts that, on several occasions, he was warned not to cut trees in these ḥawṭahs, to ignore the prohibition meaning to incur misfortune, and in this particular ḥawṭah the killing of hares was forbidden also. Thesiger, oddly enough, seems not to have noticed the numerous ḥawṭahs within Ḥadramawt itself, although he remarks on the similarity of ḥawṭahs to the ḥarams of the Hejaz, which, of course, Landberg had already pointed out some sixty years ago.

To accept the oft-repeated pattern of events described in the Arabic hagiologies, the way in which a ḥawṭah, a sacred enclave, comes to be created is that a member of a holy family will declare a certain piece of land a ḥawṭah. Perhaps in rare cases the founder might be a man of piety, not of a holy family, and conversely I recall the Ṣubaiḥis telling me of a shrine where a man of holy family had been killed deliberately so that he would stay for ever with them. The founder has the ḥawṭah boundaries demarcated by white-washed cairns; it will usually be sited at a locality where people tend to come together; several ḥawṭas for example that I have visited, lie at the junction of a number of wādīs. The hagiologies, though conveying the impression that a religious personage (let me call him a saint, for convenience), took the initiative in founding a ḥawṭah, without the consent of the tribes he clearly could not act. The hagiologies in effect of course are a species of propaganda of the religious aristocracy, and pronouncedly anti-tribal. I recall, moreover, reading somewhere of a saint who founded a ḥawṭah, but the tribes would not observe its sanctity, so it was abandoned. The essential principle is that security under God's law is established and the saint recognised as his representative by the tribes, in administrative control. It might even be that amongst the ignorant the distinction between the original saintly founder of the ḥawṭah and the divinity is vague.

Security once assured, merchants, peasants, and others settle in the ḥawṭah; it often becomes a market like Ḥawṭat al-Faqīh 'Alī in Wāḥidī country, and any infringement or violation of its sanctity brings condign

wichtigen Inschrift angefertigt; aber die anscheinend ziemlich genaue Kopie (siehe Abb.[1]) lasst doch wesentliche Züge des Schriftcharakters erkennen. Zunächst sei bemerkt, dass dieser viel altertümlicher ist als jener der nur elf Jahre späteren Inschrift des Dammes bei aṭ-Ṭā'if. Altertümlich ist die Finalform des Nūn mit streng vertikalem oder geknicktem Abstrich (Z. 4,2) und die nur leicht gebogene isolierte Form (Z. 3). Ferner das Final-Lām ohne Bogenührung, das runde Final-Mīm mit leicht aufgebogenem Schwanzchen (Z. u, 2), das leicht nach rechts geneigte Alif (Z. 3), das flache Final-Tā (Z. 4), um nur die wichtigsten zu erwähnen. Diakritische Punkte fehlen wie im Grabstein von 31 d.H. aber im Gegensatz zu der Damm-Inschrift von aṭ-Ṭā'if von 58 d.H., die ja in dieser Hinsicht mit ihrer reichen Punktierung für die Frühzeit völlig allein steht.

Wir können hoffen, dass es doch noch möglich sein wird, den paläographischen Befund auf Grund eines guten Photos zu ergänzen; für jetzt bleiben wir auf die beigegebene Kopie angewiesen.

Adolf Grohmann

Abb. 1.
Inschrift aus dem Wādī Sabīl
(46 d.H.)

(1) Vgl. *G.C. Miles*, a.a.O., 240 und Fig. 1.

HARAM AND HAWTAH, THE SACRED ENCLAVE IN ARABIA

by

R. B. Serjeant

Over the last ten years my conviction has grown steadily that most western writers on the Prophet Muḥammad have had little real understanding of the cricumstances into which he was born, tending to regard Muḥammad as free to detach himself, at least in some degree, from his Arabian environment, and even to initiate, though what they consider novel in his religion they incline to ascribe to Jewish and Christian influence. There is the tendency always, to compare him with Jesus, as his figure, at any rate, is represented in thoseGospels considered canonical. The question has even been asked — was Muḥammad sincere — a question absurdly out of context. Nor can it be said that the approach of Muslim writers is always more realistic. Of latter years my views have begun to crystallise as a result of the partial synchronisation of my field research with classical texts, and consideration of the results of the researches of scholars into the pre-Islāmic inscriptions, vital for the study of the rise of Islām, though I have had to content myself largely to accepting what others have written. Through essaying the interpretation of the content and language of the ancient Arabic texts in accordance with existing Arabia that has not yet undergone any major social change it is becoming possible to offer some tentative re-assessments and a fresh approach to the unsolved problem of the origins of Islām. This article embodies views at an interim stage of my researches, subject to modification.

In pre-oil Arabia, indigenous institutions and fundamental patterns of social behaviour have hardly changed from the earliest historic times. There is, in general, the ever-recurrent pattern of centralisation of a great number of component societies into an organised state, the dissolution of that state, followed by the resumption by the constituent communities of their independent entities — which indeed they never really lost in the centralised state. This is often regarded as the relapse from order into anarchy. There seems to exist an unending conflict between the secular organisation of tribal groups and the theocratic nuclei of the professional men of religion, (the latter professions of course, hereditary like all else in Arabia), but sometimes, perhaps even frequently the two interact to work together. Complementary is the factor of the fairly rigidly patterned customary law, basically the same all over Arabia. In areas as far apart as Kuwait and Haḍramawt, it is known as Tā*gh*ūt. It is significant that Tawā*gh*īt are described in the *Sīrah* of Ibn Hi*sh*ām as temples (buyūt)

EINE NEUE ARABISCHE INSCHRIFT AUS DER ERSTEN HAELFTE DES I. JAHRHUNDERTS DER HIGRA

Von Adolf Grohmann

Arabische Inschriften aus der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts der Higra gehören noch immer zu den Seltenheiten. Wir kennen bis jetzt nur die beiden Grabsteine von Cypern (29 d.H.) und al-Fusṭāṭ (3 i d.H. im Museum für islamische Kunst, Kairo)[1]. Glücklicherweise befindet sich eine solche frühe datierte Inschrift nun auch unter der reichen epigraphischen Ausbeute der von *G. Ryckmans* und *H. St. J.B. Philby* geleiteten belgischen Expedition nach Sa'ūdī-Arabien.

Am 17. Dezember 1951 kopierte *Jacques Ryckmans* im Wādī Sabīl in der Nähe einer griechischen Inschrift aus byzantinischer Zeit eine fünfzeilige arabische Inschrift, die folgenden Wortlaut hat :

١ اللهم
٢ اغفر لعبد إله بن ديرام
٣ كتب لأربعة ليل خلون من
٤ محرم من سنة ست وأر
٥ بعين

1. O Gott,
2. gewähr Verzeihung dem 'Abdilāh ibn Dīrām.
3. Geschrieben, als vier Nächte vergangen waren vom
4. Muḥarram vom Jahre sechsundvier-
5. zig.

2. عبد إله ist ungewöhnlich; man erwartet عبد الله . Das durchkreuzte Alifist vielleicht لا غفر , was aber ganz ungewöhnlich wäre.

3. ليل steht für ليالٍ . Die Defektivschreibung entspri cht alter Gepflogenheit, wie sie auch in Papyri des ersten Jahrhundertsd.H. und in alten Corankodizes vorkommt.

3-5. Das Datum entspricht dem 17. März 666 n. Chr.

Leider hat *J. Ryckmans* keine Photographie dieser paläographisch sehr

(1) Vgl. *G.C. Miles*, Early islamic inscriptions near Tā'if in the Hijāz, JNES VII (1948), S. 239 f. Die dort zitierte Inschrift von 22 d.H. auf der Brücke über den Batman Su ist kaum authentisch und kann hier ausser Betracht bleiben; auch *Miles* halt sie für sehr fraglich.

(2) Vgl. *Noeldeke-Bergstrasser-Pretzl*, Geschichte des Qorāns III. S. 255.

(14) P. 189 ; trans., p. 114.
(15) No. 17, p. 188 ; trans. p. 113.
(16) As collected in ch. 15, pp. 178-85; trans., pp. 103-110.
(17) Thus Matthews; the authority adduced is probably Abu Bakr (Muḥammad b. Muḥammad) al-Iskâfi, the well-known traditionist (d. 963), one of the teachers of the famous Dâraquṭni (d. 995).
(18) Pp. 182-84; trans., pp. 107-109.
(19) Pp. 192-93; trans., pp. 118-19.
(20) Published by J. Sourdel-Thomine as *Guide des lieux de pèlerinages* (Damascus, 1953). Cf. also Yāqūt's list of *mashâhid* and *mazârât* in Egypt, op. cit., IV, 554-55.
(21) For the behavior expected of the pilgrim at the Prophet's tomb cf., e.g., Ḥanbali, *op. cit.*, pp. 199-201.
(22) Cf., e.g., A.J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), p. 137, s.v. 'Madina'; and Yāqūt, *op. cit.*, III, 136 -137 , on the religious virtues of Samarqand. 'Uzair (Ezra) prayed in Marw, *ibid.*, IV, 508 . *Ibid.*, IV, 788 , Yāqūt records the *ḥadīth* according to which the Prophet during his *isrā'* saw a city from above and liked it. When Gabriel told him it was Nisibis, Muḥammad said : O my God, hasten its conquest and place in it a blassing for the Muslims, *waj'al fī-hā barakatan lil-muslimīna*.
(23) Quoted by Samhūdī (d. 1505). In: F. Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Medina. Im Auszuge nach dem Arabischen des Samhūdî, *Abh. Ges. d. Wiss. Gottingen*, IX (1860), p. 12. Cf. in general the article *Madinat Yathrib* in Yāqūt, *op. cit.*, IV, 458-68.
(24) A.J. Wensinck, The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth, *Verhandelingen d. Kon. Akademie van Wetenschapen te Amsterdam*, Afd. Letterkunde, N.R., XVII/1 (1916), pp. xi-xii. Yāqūt, *op. cit.*, IV, 278-84, offers an informative summary of Muslim speculation on the peculiarities of Mecca.
(25) Azraqî, *Akhbār Makka*, ed. F. Wüstenfeld (Leipzig, 1858), p. 1; cf. Wensinck, Navel, p. 18.
(26) *Op. cit.*, pp. 301-302; Wensinck, *ibid.* The rivalry between Jerusalem and Mecca is also reflected in the interesting passage of Azraqî, *op. cit.*, pp. 39-40.
(27) Koran 42 : 5; trans. R. Bell, *The Qur'ān* (Edinburgh, 1937-39).
(28) Cf. Wensinck, Navel, pp. 23, 28 and 25. To a different level of popular beliefs belongs the story reported by Qazwini, *Cosmography*, ed. F. Wüstenfeld (Gottingen, 1848-49), I, 159 (German trans. H. Ethé, I all published; Leipzig, 1868, p. 310), according to which "the common people (of Mecca) assert that whoever will eat on Mount Abū Qubais the fried head (of a slaughtered beast) will be protected from headaches; and (actually) many people do this. It is (however) obvious that the sellers of heads, *ar-rawwāsūn*, in Mecca got up this tale so the pilgrims would buy heir heads."
(29) Quoted by 'Alî b. Burhān ad-Dîn al-Ḥalabî (d. 1634), *as-Sîrat al-Ḥalabiyya* (Cairo, 1329/1911), I, 196.
(30) Wensinck, Navel, p. 34.
(31) *Op. cit.*, II, 77; cf. Wensinck, *op. cit.*, p. 35.
(32) Cf. *Sīra Ḥalabiyya*, I, 165.
(33) *Ibid.*, I, 199.
(34) *Murūj adh-dhahab*, ed. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (Paris, 1861-79.) I, 269; cf. Wensinck, *op. cit.*, p. 50.

(35) *Op. cit.*, p. 6; Wensinck, Navel, p. 52.
(36) (*bid.*, p. 57. Th. H. Gaster, Myth and Story, *Numen*, I (1954), 184-212, has brought together important material, for the most part from the cultures of the ancient Near East, to document the notions that "earthly cities, temples or religious institutions have their duplicates in some other, transcendental sphere, often identified with the heavens" (p. 191); on p. 195, Gaster observes that "the intrinsic *identity* of real with transcendental cities (or temples) tends to be conveyed in terms of an artificial *identification* of an earthly with a heavenly structure." A very different kind of holiness in cities, their "defensive sanctity" with which the widespread belief in talismans guarding their safety is connected and which would warrant a separate investigation has been examined with regard to the classical world by W.F.J. Knight, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936); references to the ancient Near Easr, e.g., pp. 98-100.
(37) *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* (Būlāq, 1289/1872), I, 255 l. 25-27.

G.E. von Grunebaum

But the relation of the earthly with the heavenly Ka'ba is much more significant. Azraqī has the Prophet develop this cosmological theory. "This house (viz. the Ka'ba) is one of fifteen, seven in the heavens up to the throne and seven down to the limits of the lowest earth. ... If anyone of them fall down, the rest would fall down, one upon the other, to the limits of the lowest earth. And every house has its heavenly or earthly worshipers, like the Ka'ba."[35] In this concept the navel, that is for the Muslims mostly Mecca and more particularly its sanctuary, has become the center of the universe. The throne of God constitutes one of its poles. Speculation has proceeded to envisage the throne as enveloping the whole of the universe or again, as its image. Another view places heaven and earth, the world, the world to be, wind and fire "in the womb of the throne."[36] But these mythological details hardly affect the rationale of Mecca's sanctitiy.

The cosmological sanctity of Muḥammad's birth-place is underpinned, as it were, by its soteriological sanctity as the cradle of Islam. The ceremonies of the *ḥajj* were ordained by the Prophet at the Lord's behest; their religious value for the believer is on the soteriological level; while their correct execution does not guarantee his rescue from the Fire it creates a certain presumption of his salvation. The burial in Meccan soil, or more precisely, in the soil of the *ḥaram* surrounding the Ka'ba, of a variously stated but in any event very great number of earlier prophets and messengers, secures the town that kind of charismatic holiness which we have identified as the first and most general level of geographical sanctity.

Locating the *ḥajj* in Mecca would, however, not have been completely justified without the recognition of the cosmological position of the central sanctuary. It is by no means only on the margin of legend surrounding official religion that the character of the human *ṭawāf* around the Ka'ba as a replica of the *ṭawāf* of the angels around the "Visited House" or even the Throne of God has been developed. No less a theologian than Ghazzālī (d. 1111) reminds the faithful that "in the *ṭawāf* he becomes like unto the angels who are in the proximity of the Lord, who are grouped around the Throne circling about it. And do not imagine the purpose (of your devotional practice) to be the circumambulation of the House by your body; the true purpose is that your heart circumambulate your Lord by constantly recalling him."[37]

It is in virtue of this integration of all levels of sanctity in the *ḥaram* of Mecca that the pilgrim may attain to a degree of purity approaching sanctification by performing the prescribed ceremonial in what is not only the central sanctuary of his faith, but the very center of all God's worlds.

(1) Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans, *Studia Islamica*, I (1953), 65-100, at pp. 85-86.

(2) J. Sauvaget, *Matériaux pour servir à l'histoire de la ville d'Alep* (Beirut, 1933-50), I, 7-8.

(3) *Ibid.*, I, 74.

(4) Cf. the map of the sanctuary published by M. Sobernheim, *Islam*, XV (1926), fig. 6 on p. 198.

(5) Sauvaget, *op. cit.*, I, 73.

(6) Koran 89 : 6.

(7) Yâqût, *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld (St. Petersburg and Leipzig, 1866-73), II, 587-90, with additional stories of this kind. *Ibid.*, III, 359'-356', Yāqūt, on the authority of Abu Dulaf Mis'ar b. Muhalhil (fl. 942), connects the founding of Shîz with a Persian king receiving from Mary, in return for gifts sent to new-born Jesus, a basket filled with earth over which it is predicted a city would be rising.

(8) Avicenna (d. 1037), *Traités mystiques*, ed. A.F. von Mehren (Leiden, 1889-99), III, 46-47 (trans., pp. 26-27), argues from the oneness of the chain of beings for the transmissibility of spiritual force. The souls of the saints visited effectively act on the devout. Avicenna also seems to have realised that when gathered in large numbers at holy places the pilgrims will be more receptive to the influence emanating from their superiors in the creaturely order. The concept that the souls of the purified saints may have a direct effect on bodies not their own is set forth by Avicenna with a view to explaining their miracles; cf. his treatise *Fi bayân al-mu'jizât wa'l-karâmât*, ms. Pertev Pasha 617, foll. 268r-269v, ed. G.N. Atiyeh, *Avicenna's Conception of Miracles*, Ph. D. Diss. Chicago, 1954 (typescript).

(9) *Mudkhal* (Cairo, 1348/1929), III, 139-40. Magister Thietmar (c. 1217), *Peregrinatio*, VIII, 1-2, conveys a sense of the intensity of the religious interest in relics in Western Christendom : Desiderio autem desiderans desiderantissime corpus beate Katerine, sacro sudans oleo, uisitare, eoque ardentius, quo id in animo meo proposueram diuturnius, totum me, corpus et animam, gracie Dei et beate Katerine submisi auxilio, quelibet pericula et casuales euentus non abhorrens. (2) Tanto desiderio inflammatus, (uitam enim et mortem uel captivitatem perpetuam alee fortune uel fluctibus exponebam) — Accom igitur iter arripiens, habitu tamquam Georgianus monachus et longa barba simulaui quod non eram, ... (Ed. J.C.M. Laurent /Hamburg, 1857], p. 20; reprinted as appendix of Laurent's *Peregrinatores medii aevi quattuor* /2nd ed.; Leipzig, 1873], again on p. 20. The passage is discussed by P. Peeters, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* /Brussels, 1950], note 3 on p. 138.)

(10) *Al-Ins al-jalîl bi-tâ'rih al-Quds wa'l-Khalîl* (Cairo, 1283/1866), p. 6. On Jerusalem cf. the article *al-Maqdis* in Yāqūt, *op. cit.*, esp. pp. III, 591-96.

(11) Ed. C.D. Matthews, *Journal of the Palestine Oriental Society*, XVII (1937), 108-37. 149-208; trans. by the same, *Palestine - Mohammedan Holy Land* (New Haven, Conn., 1949), pp. 43-137; on Matthews' work cf. this writer, *Journal of Near Eastern Studies*, XI (1952), 230-32. In the following the errors in Matthews' translation are taciltly corrected.

(12) Allusion to Koran 46 : 34.

(13) Text, p. 117 ; trans., p. 44.

Jerusalem of this position or function.

The navel of the earth, *ṣurrat al-arḍ*, has five characteristics :

1. It is exalted above the territories surrounding it;
2. It is the origin of the earth;
3. It is the center of the earth;
4. It is the place of communication with the upper and the nether worlds;
5. Itis the medium through which food is distributed over the earth.[24]

The cosmological lore that had developed around Jerusalem and its temple was introduced into Islam at a rather early date. When Azraqī (d. *ca.* 858), on the basis of his grandfather's (d. 834) material, wrote his *History of Mecca* the process must long have been completed. This author begins his account with the following tradition which he relates on the authority of the converted Jew, Kaʿb al-Aḥbār, a contemporary of the Prophet (d. 652 or 654). "Forty years before Allāh created the heavens and the earth the Kaʿba (the central sanctuary, and actually the central point of Mecca) was a dry spot floating on the water and from it the world had been spread out."[25] Other *ḥadîth* give the Kaʿba a priority over the rest of creation of two thousand years. These variations are not particularly important; but, on the other hand, it will deserve notice that, in one of the traditions preserved by Azraqī, the question of the seniority of Mecca over Jerusalem is being decided. "Abū Dharr asked the Prophet: 'Which of the mosques on the face of the earth has been founded first ?' He answered : 'The sacred mosque (i.e., the Kaʿba).' I said : 'Which next ?' He answered : 'The farthest mosque (i.e., the Great Mosque of Jerusalem).' I said : 'How great a space of time lies between them ?' He said : 'Forty years.' "[26]

The idea that the world should have been created from its center was supported by the interpretation given to the Koranic verse "Thus we have suggested to thee an Arabic Qur'ān in order that thou mayest warn the mother of the towns (i.e., Mecca) and those around it,"[27] where the words "and those around it" are taken to mean the whole of the earth. The clay from which the Prophet was made is from the navel of the earth in Mecca; since this material should, on the Prophet's death as on the death of all previous prophets, be returned to its place of origin, the theory can be found that contrary to all historical evidence Muḥammad's grave must be in Mecca. This mythical idea is but the application of that more general notion according to which "every prophet, after his people had perished, would establish himself in Mecca; there he and his followers with him used to perform worship till he died."

At Mecca, it is asserted, heaven comes nearest to the earth. This is another way of saying that Mecca is the highest point on earth. This circumstance increases its holiness in a very specific way which is well illustrated by this story told about the people of ʿAd. "When they were in need of rain they sent messengers to Mecca in order to pray for rain," for their prayer would be heard better there than anywhere else. On their arrival in Mecca the messengers were advised to ascend Mount Abū Qubais "because never a repentant sinner had climbed it without being heard."[28] Conversely, in a view professed by Ibn al-ʿArabī of Murcia (d. 1240), the holiness of Mecca will render even the passing insinuations of the heart, *khawāṭir al-qalb*, unforgivable; for this reason the pious ʿAbdallāh b. ʿAbbās (d. probably 687/8) took up his residence in Tā'if rather than remaining in Mecca considering that such "whisperings" are beyond human control.[29] The elevation of Mecca accounts for the fact that the waters of the Deluge did not reach the Kaʿba. In one tradition the flood surrounded the sanctuary and Noah in his ark made the *ṭawāf* (literally : the "Circumambulation") around it.

Before the creation of the heaven sand the earth the throne of God was upon the waters; from the waters it ascended to heaven; and the earth was created where the throne had stood. So the navel becomes the image of the divine throne and thus "properly the place where the order of nature is regulated." Consequently "when people watered the navel of the earth, it meant that nature had to do the same."[30]

In this context not only the legend becomes understandable that the valley of Mecca whose barrenness is mentioned in the Koran had at one time been fertile ground, but also a statement like the following found in Qazwînî's (d. 1283) *Cosmography* in which the significance of rainfall at Mecca for the rest of the world is discussed. "When rain beats one of the sides of the Kaʿba, fertility will be during the year on that side; when it beats all sides, fertility will reign on all sides."[31]

There is some disagreement whether it was the angels or Adam who built the first Kaʿba on the model of the heavenly *bait al-maʿmūr*, the House Visited (i.e., by the angels). An attempt to harmonise the conflcting legends seems rather pointless; at any rate, at one time the spot now taken up by the Kaʿba was occupied by a tent (-like cupola) of red hyacinth (or ruby, *yāqūta*) which had two doors, one of green emerald in the East, and the other of gold in the West. This tent had been lowered from heaven and Adam had made a pilgrimage of forty years' duration from his abode in India to circumambulate it.[32] Elsewhere the primeval guilding is described as resting on four pillars of emerald, crowned with a hyacinth,[33] which would make it a replica of the "nucleus of Paradise" described by al-Masʿūdī (d. 956) as a golden cupola on four pillars.[34]

Abū Bakr descended with one of the caretakers, "named Ṣu'lūk, a truthful man, of good character. ... We went down two and seventy steps, and behold, on my right a very larger bier of black stone, and upon it an old man lying on his back, with thin, long beard, having on a robe of green. And Ṣu'lūk said to me, This is Isaac." In a similar way the caretaker identifies the bodies of Abraham and of Jacob. "Then we inclined to the left that we might look upon the *Ḥaram.*" Abū Bakr refused to continue his narrative but Ṣu'lūk was persuaded to add the following. "We heard from the direction of the *Ḥaram* a voice crying out, Turn away from the *Ḥaram* ! may Allāh have mercy upon you ! So we fell down in a faint. Then after a time we came to, and arose — after we had despaired of life ..." The report concludes with the statement that both Abū Bakr and Ṣu'lūk died a few days later.[18]

The holiness of Hebron is authenticated by the Prophet Muḥammad himself. The companion Abū Huraira is indicated as authority for this incident. "The Apostle of God said, When I was taken on the Night-Journey to Jerusalem, Gabriel carried me to the tomb of Abraham. And hesaid, Descend here and pray two *rak'a*, for indeed here is the tomb of thy father Abraham. Then he took me to Bethlehem, and said, Descend here and pray two *rak'a*, for verily here was born thy brother Jesus. Then he carried me to the Rock (of Jerusalem), and so on, to the end of the tradition."

More specifically, commendation of the pilgrimage to Hebron is made on this ground : "The Prophet said : "Whoever cannot make pilgrimage unto me (i.e., to my tomb in Medina), let him make pilgrimage unto the tomb of Abraham al-Khalīl." The idea is even more clearly phrased in another *ḥadīth*. "Verily, a visit to the tomb of Abraham, and prayer there, is a Pilgrimage (to Mecca) for the poor and (the cause of) an elevated rank for the wealthy." Elsewhere the Prophet is quoted as assuring the faithful that "petitions there (i.e., at Abraham's tomb) are granted, and no one maked entreaty through him to Allāh about any matter without His unfailingly granting the request sooner or later."[19]

It is perhaps not devoid of interest that at-Tadmurī does not waste a single word on the facilities of the contemporary town whereas al-Ḥanbalī takes a profound interest in the profane history of Jerusalem (Hebron throughout receives a somewhat stepmotherly treatment) insofar as it affects the religiously relevant parts of the town. The dimensions assumed by the pilgrimage movement at a comparatively early date can be appreciated through works like Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī's (d. 1215) *Kitāb al-ishārāt ilà ma'rifat az-ziyārāt*[20] which makes reference to hundreds of sanctuaries of varying importance that are distributed throughout the

Muslim world (with the exception of Transoxiana and India).

Along with Damascus and Kerbela, Medina is the outstanding example of a town to which holiness has accrued in virtue of its role in a historical episode that is recognized as crucial in the divine economy. The grandeur of Damascus will stand revealed when the end of historical time draws near; Kerbela harbors the body of the Shī'ite hero, Ḥusain, the Prophet's grandson, who was slain in its neighborhood by the caliph Yazīd's troops in perpetration of one of those metaphysically required *skandala* of which the history of religion offers more than a few instances; Medina, or more precisely : *Madīnat an-nabī*, the City of the Prophet, became prominent when Muḥammad left Mecca, his native town, for it and especially when he was buried there.

The tomb of the Prophet with the graves of his first two successors, the caliphs Abū Bakr and 'Umar, by its side, became the center of a mosque of extreme sanctity whose attraction to pilgrims must have been largely responsible for the relative well-being of the quiet and distinctly provincial town — a favorite abode of retiring scholars and retired officials. The visit of Medina in conjunction with that of Mecca became recommended custom (but never an obligation like the pilgrimage to Mecca itself).[21] It is not only the mosque which, according to an alleged prophetic saying, contains between Muḥammad's tomb, which constitutes the supreme religious attraction of Medina, and his pulpit "one of the gardens of Paradise"; a number of smaller sanctuaries in the environs of the town commemorate significant phases of Islamic *Heilsgeschichte*; thus the *masjid at-taqwà*, the mosque in Qubā' where Muḥammad halted before entering Medina for the first time. Prayer in Medina is believed to be more efficacuous than anywhere else except for Mecca; but there is no agreement in the community on this point; for other traditions prefer prayer in Jerusalem.

It may be observed in general that the assignment of relative ratings of efficacy to prayer in different localities is a common method of ranking towns in terms of their holiness and it is by no means only 'sacred' cities in the narrow sense of the word which boast of a prophetic dictum assigning especial value to devotions performed within their confines.[22] When we learn, however, that God created Medina after he had created Mecca, that then he created Jerusalem and only one thousand years later the rest of the earth,[23] we are witnessing an illegitimate transfer to a place of historical or soteriological holiness of an attribute that can be meaningfully ascribed but to one of cosmological holiness such as is indeed possessed by Mecca and Jerusalem, but of which Medina is entirely devoid.

In Hebrew lore Jerusalem is the Navel of the Earth. Islam has transferred the concept to Mecca without, however, expressly depriving

Islam, "it is needful for him not to be remiss in visiting the saints and the pious elect, *al-auliyā' wa'ṣ-ṣāliḥīn*, by whose sight Allāh revives the dead hearts even as he revives the earth through heavy rain. Through (the saints) hardened hearts come to be at ease and difficult matters become simple. For (the saints) are standing at the door of the Generous Benefactor, *al-karīm almannān*. So no none who seeks them out will be rejected and who keeps their company, *mujālisu-hum*, or seeks their acquaintance, *mu'ārifu-hum*, or who loves them, will be disappointed seeing that they are the gateway to God that stand open to His servants. And he that is of this kind would go forth to see them and obtain their blessing. For by seeing some of them he will acquire such understanding, watchfulness and other (spirutal gifts) as no one will be able to describe ..." These benefits are, however, contingent on the suppliant's following the *sunna* in every regard. "And let him beware lest he visit an innovator or one whose sole concern with religion is (to use it for) imposture, *tamwīh*. ... On occasion you will find one who lays claim to religious knowledge, *'ilm*, sitting before one who lays claim to poverty and closeness to God; yet (this latter person) keeps his private parts uncovered and allows the time for prayer to pass without praying himself; and (his adherents) will excuse him by (alleging) that he is (so deeply) distressed about himself (that he is unable to attend to the formal obligations of the faithful). I have seen one of the pious poor travel for three or four days to visit a personage of this kind. Then when he met up with him (that personage) was naked with no cover upon him. In front of him there were some of the judges and leaders of the place. And this is a shameful matter with regard to religion bespeaking little modesty on terms of the perpetuation of sins and of counteracting the *sunna* and neglecting the obligatory duties, *farā'iḍ*; since the uncovering of the private parts is forbidden as it is to look upon them; so is also by general consent the displacement of prayer from its appointed time."[9]

To meet the need of the faithful for guidance a considerable literature of pilgrims' manuals came into being. These works would typically contain the justification in respect of the prophetic tradition of pilgrimaging to the particular sanctuary in which the author is interested, give the *vita* of its saint or prophet, with his miracles and excellencies, *karāmāt* and *manāqib*, *praxeis* and *aretai*, and then set forth the sights and the proper and effective ritual to be observed by the devout visitor.

Mujīr ad-Dīn al-Ḥanbalī (d. 1521) explains that he undertook the writing of his bully work on the history of Jerusalem and Hebron because there was lacking a comprehensive description of the virtues, *faḍā'il*, of those towns at a time when most other towns of religious significance had found authors to set forth their merits.[10] While al-Ḥanbalī goes beyond sacred prehistory to speak of the fate of Jerusalem and Hebron under Islam other handbooks do not attempt to add historical to religious information.

Abū 'l-Fidā' at-Tadmurī (d. 1429), in his monograph on Hebron,[11] tells at some length the life of Abraham, the prophet-patriarch, whose tomb in the cave of Makhpelah is primarily responsible for the holiness of the place. "He is Abraham, Bosom-friend of the Merciful, father of the noble prophets, one of (His) apostles endowed with constancy.[12] Allah revealed unto him ten books, all in the form of parables, *amthāl*. He gave him a repute for truthfulness for all time, that is (He accorded him) beautiful praise. There is no one in all nations who does not love him. And He honored him by his special relationship as the Friend of God, and by the fact that He appointed most of the prophets from his seed, and set as the seal of them our prophet Muḥammad."[13]

From the point of view of the pilgrim the crucial fact to be ascertained beyond a shadow of doubt is that Abraham actually had been interred in the Cave at Hebron. So the author adduces a number of visions vouchsafed various pious men in which they saw the body of the patriarch. "It is related from 'Abdallāh b. Muḥammad an-Najjār, the trustworthy and pious shaikh : I saw, in such dreams as a sleeper sees, as if I had set out for the Mosque of Abraham. And when I came to where I could overlook the mosque, I saw a light shining on its walls, upon each of its two pinnacles beating rays of shining light. And I descended and entered the Mosque; and lo, a couch with a cover spread upon it; and behold, Abraham al-Khalīl seated up on it, with a white beard, a hooked nose, and a fair face, on his cheeks as it were two roses. And I approached him, and greeted him. And he clasped me to his breast; and I thought secretly within myself, This is the Friend of Allāh who embraces me ! And he knew what was in my secret thought, and said, Marvel not from this; verily, Allāh hath saints who visit me, and I go to meet them in the way."[14]

In the heading of the chapter[15] in which this and similar visions are recorded the author notes that they agree with descriptions of wake eye-witnesses.[16] The most elaborate of those the author borrows from the famous traditionist-historian, Ibn 'Asākir (d. 1176), who in turn quotes a certain Abū Bakr al-Ashkāfī[17] as saying : "It is certain with me that the tomb of Abraham is in the place where it is (recognized to be) at present by that which I saw and viewed." By lavish presents Abū Bakr had won the hearts of the caretakers; so they agreed to open for him the door of the Cave to enable him to "descend unto the Prophets." But they could oblige him only in winter when there were no other visitors. Then

prophets whom Muḥammad had acknowledged as a predecessor.

Aleppo discovered that Abraham had been a frequent visitor; a 'station', or *maqām*, at the highest point of the Citadel had been his, and a mosque had grown around the consecrated spot. Slightly below, another *maqām* of his was found to exist, the beneficial powers of which were in time to attract a great many pilgrims.[2] It was said that Abraham had once sat on the stone of the *maqām* and also that this prophet had sacrificed on it.[3] In any case a church had been built around it which the Mirdāsids (1023-1079) were to turn into a mosque.[4] The upper *maqām's* holiness was increased when the head of another prophet, Yaḥyà b. Zakariyyā (i.e., St. John the Baptist), was buried in it after it had been discovered in Baalbakk in A.D. 1043/44.[5]

Damascus, the legend claimed, was built five years before the birth of Abraham and 3145 years after creation. Its founder, the Noachid Jairūn b. Sa'd, called it *Iram dhāt al-'imād*, a name presumably applied by the Koran[6] to the town of the 'Adites of South Arabia. Amongst those contributing to the town's development was the prophet Hūd. It is also reported on reliable authority that Adam used to stop at a locality later called Bait Anāt, and Eve at Bait Lihyā, whereas Abel settled in Muqrâ and Cain in Qanīna — all in the Damascus area. The murder of Abel occurred on Mount Qāsiyūn. Other sources explain that before the Flood Noah's house was located in what was to become Damascus; and again that the first walls built after the Flood had receded were those of Damascus and Ḥarrān.[7]

The blessing of an important saint's or prophet's tomb would make for a certain sacralisation of the town that was privileged to harbor the remains of the religious hero; yet the very importance of a city like Aleppo or Damascus would prevent it from becoming known as primarily a sacred town. 'Holiness' would be one of its characteristic traits or functions, but only one, and its political significance would, generally speaking, outweigh the religious, even though, in the case of Damascus, its integration into eschatology as the scene of the Second Coming of Jesus secured it a special position in the eyes of the faithful. Thus what qualities of sacredness did attach to Damascus came from two sources — her function within the religious drama of mankind on the one hand, and her early attraction to prophets and saints on the other. It is clear, however, that the prestige of functional sacredness would be greater and more precious than that of offering a last resting-place to some of the elect of yore.

Reflections of this order suggest that sanctity of a locality in Islâm may be due to three types of context in which the place in question may be caught up, types of contexts which represent different levels of religious

significance. These levels may be interpreted as hierarchically organised: (1) sanctity stemming from the *baraka*, or blessing, of a prophetic tomb or the sanctuary of a saint, from the presence in town of an unusually high number of descendants of the Prophet Muḥammad or of another personage of a high religious rank, or else, combined with this distinction, from the spiritual effect of accumulated religious learning; such sanctity may be overlaid, as it were, by (2) sanctity due to the part which the locality is called upon to play in soteriology; and (3), on an even higher level of religious meaning, by sanctity due to the role assigned to the locality in cosmology.

Naturally, those sources of sanctity will in no way be mutually exclusive. On the contrary it may be noted that soteriological holiness is never divorced from the more elemental holiness of a prophetic or saintly connection, and that the two places whose cosmological importance is recognised by Islâm, viz. Mecca and Jerusalem, are distinguished at the same time by the great number of graves of outstanding religious personalities whose blessing will be with residents and pilgrims, and in the case of Mecca by its having been the stage of decisive soteriological events as well.

By the eleventh century A.D. the consensus of the doctors had approved the popular devotion to the 'friends of God,' or saints, whose most important characteristic was seen in the fact that, with the permission of their Lord, they were able, on specific occasions and for specific purposes, to act contrary to the customary course of nature. Upon their death their supernatural force would cling to their grave[8] and the realisation of this *baraka* by their disciples and the local population would give rise to a cult, generally well organised under the direction of their natural or spiritual descendants. As time wore on, popular piety came to be centered increasingly on the local saint and his sanctuary; not infrequently the sanctity of the place was seen as due to the remains of one of the countless prophetic harbingers of Muḥammad having found their last resting-place in that particular spot. Pilgrimages and festivals at the sanctuaries became the vogue. The well-known *ḥadīth* which permits pilgrimages apart from *Ḥajj* (and *'umra*) to Mecca only to the Mosques of Medina and Jerusalem reflects the earlier battle, long since abandoned, which the theologians fought against the cult of those minor sanctuaries. For the divines the doctrinal problems connected with sainthood had been more or less settled; they confined themselves to warning on the one hand against mistaking an impostor for a *walī* and, on the other, against objectionable practices that were apt to become connected with the cult.

"It is needful (for the believer)," says the Maghribī *faqīh*, Ibn al-Ḥājj (d. 1336), a zealous critic of what to him appeared to be abuses in Eastern

THE SACRED CHARACTER OF ISLAMIC CITIES

G. E. von Grunebaum

University of California, Los Angeles, USA

In the eyes of the Muslim theologian, life in the town is possessed of a distinct meritoriousness when it is contrasted with life in a rural community, let alone with the life of the nomad. It has often been pointed out that the complete fulfilment of the believer's duties to his Lord is contingent on the presence in his place of habitation of a Friday Mosque (and a public bath); the presence of a Friday Mosque, in turn, will be contingent on the living together in the settlement of a minimum number of inhabitants. The indispensability of a religious center as a constituent element of the town makes it difficult to classify without qualifications a Muslim town as 'secular' or 'sacred', even though a classification of this kind will offer itself readily enough as a means of bringing out the peculiar character of a certain number of Muslim cities. Where analytical convenience suggests categorical distinctions, historical reality would seem to allow for no more than the observation of different degrees of 'sacrality' or 'holiness' as they attach to different localities. Yet a point may be sensed where, to the mind of the Muslim contemporary as well as the Western investigator, the difference in degree comes to be perceived as a difference in kind.

This point will not be reached merely because the town as such is considered a stronghold of Islamic life, a focus of missionary (or military) expansion, or else a center of learning, even though the presence in town of a number of outstanding theologians, living or dead, will tend to give it an aura of religious significance which may be viewed as a precondition of sacredness more narrowly defined. The religious organisation of a territory would of necessity be centered in the towns. Speaking of the thirteenth century, Osman Turan describes how the Seljuq sultans in Asia Minor upon the conquest of any town or borough would immediately proceed to the naming of judges, professors of the religious sciences, *imāms*, preachers, and *Mu'adhdhins*; as a next step toward securing the Islamisation of the area, mosques, colleges (*madrasas*), and *Sūfi* convents would be founded.[1] Once safely and solidly Muslim, a city might wish to find itself a truly Islamic genealogy, so to speak, to convince itself that its origins or perhaps merely the origin of its more prominent sanctuaries, had been connected with some figure of Muslim mythology, preferably one of the

eu plusieurs fois l'occasion de dénoncer comme une sorte de scandale culturel qu'Ibn Sînâ par exemple n'ait pas, dans le bagage de "l'homme cultivé", une place au moins égale à celle de Descartes ou de Kant. On peut prévoir que l'effort poursuivi par la direction culturelle de la Ligue Arabe, à propos et à partir du "millénaire d'Avicenne", contribuera à combler cette lacune. Mais il n'y a pas de doute que, depuis quelques décades, les penseurs et écrivains d'Occident, parmi les mieux doués, ont le profond désir d'entendre le message de l'Orient, non pour le dominer, et non plus pour s'y confondre en un syncrétisme niveleur, mais pour ouvrir avec lui un libre dialogue, où chacun se réalise d'autant mieux soi-même qu'il reçoit de l'autre une complémentarité que l'autre est seul à pouvoir apporter. Que trop peu d'esprits aujourd'hui soient avides (et capables) de s'ouvrir ainsi, en tout respect et sympathie intellectuelle, à des modes de penser, de sentir, de s'exprimer, qui relèvent de traditions étrangères, — nous ne saurions nous en étonner. Car cela suppose une attitude d'esprit qui est une conquête de soi sur soi, qui va à contre-pente de maintes tendances instinctives ou de peurs ancestrales; une attitude d'esprit qui est une liberté d'esprit, et toute liberté authentique se conquiert toujours difficilement, et d'abord sur ses propres limites.

Or, je croirais volontiers que la culture arabe peut avoir à jouer ici un rôle irremplaçable. Dans le passé, sa foncière originalité sut assimiler, selon ses propres dominantes, des apports grecs, iraniens, indiens. Et c'est parce qu'elle sut accorder audience, sans se trahir, à ces apports venus d'ailleurs qu'elle connut les grands âges d'histoire culturelle dont rayonnèrent jadis Damas, Bagdâd, le Caire fâtimide, Cordoue. — Ne porte-t-elle pas ainsi, jusqu'en sa trame constitutive, une vocation à être un lien entre les cultures occidentales issues de la ligne gréco-latine, et les cultures millénaires d'Asie confrontées elles aussi, de nos jours, à la technique du monde moderne ?

L'impérialisme et l'exclusivisme culturels sont deux tentations de l'esprit humain, également porteuses d'échec et de mort. Une culture ne peut être universelle que si d'abord elle est profondément elle-même, et elle ne peut épanouir son originalité la plus authentique que si elle est ouverte sur l'autre. Cela est vrai de toute culture. Et cela me semble particulièrement vrai de la culture arabe, — une exigence inscrite en la trame de son histoire aussi bien qu'au plus profond de son génie sémantique et du mode de penser qui lui est connaturel.

Au moment où "la planète se rétrécit", il serait assez terrible de voir la vie de l'esprit se renfermer en des frontières-barrières qui, loin de les exalter, ne pourraient que stoper et miner par le dedans les cultures nationales. Je ne crois pas me tromper en disant que les meilleurs écrivains

arabes d'aujourd'hui, poètes et prosateurs, ont servi l'originalité et la grandeur du renouveau arabe dans la mesure même où, tout en s'abreuvant aux sources premières et renouant vitalement avec le legs du passé, leur connaissance directe d'une ou plusieurs cultures étrangères leur permit un universalisme de bon aloi. Et je me plais à saluer, en terminant, dans le Dr. Tâha Ḥusayn, l'un des promoteurs les plus écoutés de cette harmonie reconquise du "moi" et de "l'autre".

Louis Gardet

gomène de la libération politico-économique. Un grand âge culturel demande normalement une indépendance de vie; il demande aussi que cette indépendance ait assez pris conscience d'elle-même et de son avenir pour ne point s'enfermer en un ombrageux et jaloux nationalisme. Jamais la nation n'est plus rayonnante et mieux servie qu'ouverte sur le libre contact des valeurs de culture et de civilisation.

Une seconde difficulté fut sans doute la brisure que le déclin de l'âge moderne avait opérée entre l'humanisme classique arabo-musulman et la mémoire vivante des peuples. La *nahḍa* s'originait sans doute en une base arabe, ce que le Dr. Tâha Ḥusayn appelle "l'élément stabilisateur", le "facteur de pérennité" qui vient des "origines bédouines" et "d'une première façon de se représenter les choses"; mais cette base arabe risquait d'être comme emportée par une information toute occidentale dès lors qu'elle n'était guère resituée, ou insuffisament resituée, dans le contexte élargi des sept premiers siècles de l'hégire. Il n'y a pas très longtemps encore (1953) Aḥmad Amîn pouvait répartir les écrivains égyptiens selon les deux tendances "anglo-saxone" et "franco-latine". En conséquence, et à mesure que se conquerrait et s'affermissait l'indépendance économico-politique, une attitude de pure méfiance risquait de se dessiner à l'égard des massives influences européennes. Or une attitude de méfiance n'est jamais prometteuse d'humanisme. Et je reste persuadé qu'une reprise de conscience vitale et éclairée de ce que fut le grand passé culturel arabe, religieux et profane, reste l'une des meilleures voies pour assumer et assimiler toute influence possible, et non se laisser assimiler par elle. La culture arabe n'a pas à refaire aujourd'hui, à l'égard de la culture occidentale, le chemin qu'elle parcourut, durant les siècles umayyades et ʿabbâsides, à l'égard des cultures gréco-iraniennes: je veux dire qu'elle n'a pas à repartir, sans plus, des seules bases anté-islamiques. C'est enrichie et universalisée par ses temps d'apogée qu'elle se doit de s'affronter au monde actuel. Par là même sera vaincue la tentation d'exclusivisme.

Les plus avertis des penseurs arabes semblent avoir repris conscience de cette continuité recouvrée. Parfois, un premier élan les porta tout entiers ou presque vers les influences directement reçues, — car ils sont hommes de leur époque. Mais un second mouvement, plus réflexif, les engage à recentrer leur ligne d'inspiration sur le passé arabe selon toute son amplitude.

Il me souvient du livre déjà ancien (1938) du Dr. Taha Ḥusayn, et qui fit date, *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr*. Ce livre mettait en pleine et juste lumière le passé méditerranéen et grec de l'Egypte. Mais n'y avait-il pas une simplification trop rapide à présenter l'Egypte comme toute rattachée, ainsi que l'Europe, à la civilisation géco-romaine, avec la seule différence que la première est de religion musulmane, la seconde de religion

chrétienne ? L'Egypte n'a-t-elle pas été informée par des valeurs arabo-musulmanes prises non seulement comme religion, mais comme culture et religieuse et temporelle, et dès lors n'a-t-elle pas été marquée en profondeur par un apport proprement arabe d'abord, secondairement iranien ? De nos jours, une unité de culture, enrichie d'ailleurs de diversités régionales, se dégage ainsi en R.A.U., dont participent chrétiens arabes comme musulmans, et dont l'Europe à son tour, grâce à de communes références de base, peut (pourrait) aisément s'enrichir. C'est selon ces vues d'ailleurs, donc en nuançant ses premières analyses, que s'engagea par la suite le Dr. Tâha Ḥusayn, et d'autres avec lui, retrouvant, comme il l'écrivit dans l'article que j'ai déjà cité, "l'équilibre nécessaire entre les éléments pérennes de notre tradition littéraire et les éléments renouvelés."

Une dernière remarque. L'humanisme classique arabo-musulman souffrit d'une certaine limite, et qui fut sans doute l'un des facteurs de son déclin : je veux dire un cachet trop exclusivement "aristocratique", à de très rares exceptions près. Il en résulta une coupure plus ou moins sensible, mais qui devait aller s'accentuant, avec la vie profonde du peuple. Je ne reviendrai pas ici sur la différence des langues parlée et écrite, qui contribua, certes, à enfermer le peuple en son folklore et à le rendre imperméable à l'humanisme des cours et des palais. A la mesure de l'alphabétisation qui ne cesse de se répandre, le jour semble proche où cette différence pourra n'être plus un obstacle. Et il est remarquable que les meilleurs écrivains arabes d'aujourd'hui ne cessent d'avoir présent ce souci du peuple laborieux. Bien des exemples pourraient être donnés. Le danger serait sans doute de "flatter le peuple", ce qui est une autre façon de le mépriser. Nous n'oublierons pas, là non plus, que le Dr. Tâha Ḥusayn sut voir le problème posé, et à quelles conditions la littérature arabe de demain pourra être une école "de bonté, de vérité et de beauté" pour le peuple.

* * *

Sens approfondi de ses valeurs originales, continuité renouée avec le passé, souci des réalités et des légitimes aspirations populaires, libre ouverture sur toute richesse humaniste de ce monde, n'est-ce pas selon ces lignes de force que la culture arabe sera à pied d'œuvre pour exercer le rôle très grand qui lui revient ? Ce n'est pas une réplique de culture européenne d'ouest ou d'est, et qui serait seulement d'expression arabe, que l'humanisme de demain attend; mais une culture arabe originale, et originale *parce qu'*ouverte à bon escient sur toute valeur authentique venue d'ailleurs.

Aux temps modernes, les succès de la culture européenne ont laissé cette dernière insuffisamment éveillée aux apports arabes et asiatiques. Pour nous en tenir à la culture arabe sous son aspect philosophique, j'ai

fusifs par nature, sont faits pour communiquer et se communiquer.

Il est vrai que jadis, en de larges zones de la planète, la précarité des moyens d'échanges put rendre inéluctable une involontaire non-ouverture sur l'autre. Selon le rythme plus lent qui était alors celui des hommes, de grandes cultures n'en surgirent pas moins, disons par continent. Elles restaient avides de connaître "l'autre", mais bloquées en ce désir par la situation de fait. Et l'on reste rêveur en évoquant les richesses porteuses de paix qu'aurait pu promouvoir par exemple une connaissance mutuelle, profonde et ouverte, des patristiques grecque et latine du IVe au VIIe siècle, et plus encore, au cours des âges, des civilisations chinoise, indienne, occidentale.

* * *

On me permettra un retour sur le passé arabe qui me semble avoir ici une leçon à nous transmettre. Aux temps forts de ses apogées, la grande culture arabo-musulmane témoigna toujours d'une large puissance d'accueil. Un intérêt sympathique à autrui est, certes, signe de force et d'indépendance; on peut se demander au surplus si telle n'est pas l'une des "notes" foncières de la mentalité arabe. Faut-il rappeler avec quelle ouverture, quel enthousiasme parfois, les conquérants arabes accueillirent les vieilles et riches cultures des pays qui entraient dans le *dâr al-islâm* : culture byzantine à Damas, culture iranienne à Bagdâd, et dont la sensibilité artistique et littéraire rayonna jusqu'en Andalus, culture indienne aux marches de l'Indus; et l'immense apport, non de l'art cette fois, mais de la science et de la pensée de la Grèce classique devait donner aux sciences profanes et religieuses et à la philosophie des terres d'Islam leur outillage et leurs cadres axiomatiques. La science et la philosophie arabes brillèrent alors d'un vif éclat, et l'on sait l'influence qu'elles exercèrent sur le moyen âge latin. — A vrai dire, certains historiens, sensibles avant tout au jeu des causes secondes, furent comme aveuglés par l'évidence de ces apports gréco-irano-indiens, au point de ne plus reconnaître l'originale animation qui les informait. La culture classique arabo-musulmane, c'est tout cela sans doute, mais repris et assumé par le génie arabe qui est bien autre chose qu'un simple mode interchangeable d'expression.

En l'Arabie d'avant l'Islam, il est aisé de déceler maintes pierres d'attente d'un possible humanisme : une poésie et une éloquence que la belle et expressive langue arabe ciselait au rythme de ses racines trilittères et des souples nuances de ses modes verbaux; et ces vertus d'hospitalité, d'entr'aide, d'honneur, de fidélité à la parole donnée, que façonnaient la nudité des déserts, les oasis et les cités marchandes au croisement des routes caravanières. Et quand l'arabe devint langue du Coran, se dégagèrent les virtualités d'expression religieuse de son génie sémantique, cette mise en

présence, en une fulgurence d'immédiateté, de la créature qui n'a rien qu'elle n'ait reçu, et du Créateur Maître du Jugement. Les premiers *tafsîr*, les premières "sciences religieuses" de l'Islam, en témoignèrent.

Les apports "étrangers", si largement accueillis, universaliseront ces modes de penser et d'expression en une culture humaniste dont les ressources n'ont pas fini d'être inventoriées, mais qui doit à son inspiration première une originalité bien à elle. Au cours des siècles, disons du moins jusqu'au XVe siècle environ, sa puissance d'accueil et de renouvellement s'exercera dans les domaines variés de la science, de la philosophie, de la littérature et des arts. Je songe ici à un article du Dr. Tâha Ḥusayn sur les destins de la littérature arabe, écrit au lendemain de la dernière guerre mondiale, et qui sut si bien dégager cette double constante : une frémissante ouverture sur autrui, valorisant, loin de la détruire, la pérennité foncière des sources arabes.

* * *

Le renouveau actuel, qui fait de la culture arabe une réalité vivante et progressive, était inscrit en quelque sorte dans ce legs du passé. On a souvent comparé l'âge 'abbâside et la *nahḍa* contemporaine. Mais il convient de ne pas oublier la différence des contextes historiques: la pensée étrangère assimilée au Xe siècle, quelles qu'aient été ses lignes d'accès byzantines ou iraniennes, était une culture morte — essentiellement, celle de la Grèce classique — et la culture assimilatrice celle d'un Empire glorieux, politiquement et économiquement fort; tandis que la pensée étrangère assimilée au XXe siècle relève d'une culture — occidentale — certes en crise, mais vivante, et qui se présenta d'abord toute bardée de force technique, économique, politique.

La première génération de la renaissance arabe en vécut la réalité plus qu'elle n'en analysa les composantes; et ce fut très bien. Si forte qu'ait été l'influence de l'Occident contemporain, la *nahḍa* dès ses débuts affirma son originalité, son style, ses références arabes, qu'illustrèrent avec éclat chrétiens et musulmans libanais, égyptiens, syriens. Mais l'on comprend que les générations suivantes purent s'interroger sur l'œuvre à poursuivre. Ne pouvait-on craindre que la traduction par trop massive d'œuvres étrangères (et l'on eût préféré parfois un choix plus rigoureux) n'entraînât une imitation quelque peu servile, et donc bloquât les possibilités de créations vraiment nouvelles ? Le rythme de la phrase arabe elle-même n'en venait-elle pas à épouser indûment le rythme des langues européennes ?

Une première difficulté était sans doute liée à l'état de sujétion ou de demi-sujétion politique et économique où se trouvaient trop de pays arabes à l'aube du XXe siècle. Ce restera un précieux enseignement de l'histoire qu'une volonté de libérer les valeurs de l'esprit ait été le prolé-

LA CULTURE ARABE ET SA VOCATION UNIVERSELLE

par

Louis Gardet

Ces lignes voudraient être un hommage rendu à l'actuel essor de la culture arabe et à ses qualités de présence au monde moderne. C'est aux penseurs et écrivains arabes qu'il revient de déterminer selon quelle courbe évolutive et à quel prix cet essor peut s'affirmer et s'épanouir. J'aimerais seulement esquisser ici ce que l'humanisme qui se cherche (à la dimension du monde) est en droit d'attendre d'un apport arabe renouvelé et vivant, et dont l'absence lui serait une mutilation.

Nombreux sont les noms ou les oeuvres qui pourraient et devraient être cités. Je préfère laisser aux historiens et critiques littéraires l'attachante étude des oeuvres nouvelles de poètes et prosateurs arabes. Leur évocation restera présente en filigrane aux remarques qui vont suivre, et qui se situent, sans plus, sur un plan très général de philosophie des cultures. Si mes références explicites se bornent à quelques écrits du Dr. Tâha Ḥusayn, ce n'est point un oubli ou une méconnaissance de ses émules; — c'est que ses écrits, et l'histoire même de sa vie qu'il nous conta avec tant de charme dans le *Kitâb al-ayyâm*, revêtent, me semble-t-il, une valeur particulière d'exemple. — Aussi est-ce tout naturellement que cette brève étude lui est offerte en hommage. Comme presque tous les animateurs de la littérature arabe contemporaine en effet, il eut très vite un accès direct à une autre culture (ici, culture gréco-latine, specialement de langue française); or, loin de "dépersonnaliser" son inspiration et son expression, cette référence à "l'autre" lui permit sans paradoxe d'être plus profondément lui-même, de s'originer plus vitalement et plus librement à ses sources arabes, au profit non seulement des arabophones, mais de tout homme cultivé d'aujourd'hui.

Cette dernière réflexion pourrait être généralisée. Nous devons espérer que notre époque de "révolution technique" rendra accessible à chaque homme et à chaque peuple un épanouissement culturel où il se sente en libre disposition de lui même. Et certes, pour les peuples qui connurent un long retard ou un long sommeil, la tentation peut être grande de s'affirmer maintenant "contre"; ou, si l'on veut, de lutter contre une mainmise culturelle (dont le risque ne fut pas toujours illusoire) par un exclusivisme jaloux. Qu'un repli volontaire sur soi conduise à des impasses, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner; car les biens de l'esprit sont dif-

motif, que d'aucuns appelleraient un arcane, oserons-nous en faire une sorte de sociogramme ?

* * *

Entre les configurations sociales ou psychiques qu'il évoque, et celles qu'émeut le monde moderne, la différence va croissant. En Orient comme ailleurs, les vieux dispositifs éclatent, d'autres s'organisent, et dans l'entre-deux se manifestent toutes sortes de discordances ou de transitions, de survivances ou d'anticipations. Des différentes catégories de la vie, le rôle respectif et la situation ont profondément changé dans l'espace de la dernière génération. Dans son conflit avec le monde, l'histoire moderne des Arabes projette dirait-on, une série de forces différenciées, offensives et défensives. Elles s'organisent, autour d'une intimité de plus en plus meurtrie, comme par couches concentriques. De là leur valeur diversement échelonnée en fonctions et en significations. Autour de ce qu'on peut appeler, pour la commodité, la personnalité profonde, se disposent des champs successifs d'action et de réaction par rapport à la civilisation industrielle et à l'emprise étrangère.

Alors que dans le système traditionnel régnait entre la religion, le droit, la langue, l'art, tout le spirituel et tout l'engagement temporel, cette indivision plénière qui unit, dans l'arabesque, l'abstraction à la sensualité, tous ces modes d'être, de sentir et d'agir prennent désormais des sens divergents, assument des tâches dispersantes. Cela peut s'appeler division du travail. La langue des arabes devient cette surface réfléchissante qu'ils opposent à l'extérieur, à la fois pour s'en protéger et pour s'en inspirer. L'économie ? A grand effort ils édifient leur économie nouvelle, d'abord par imitation et récupération, puis par assimilation du progrès technique. Mais si cette démarche est la plus efficace, elle est aussi la plus subversive de tout le reste. C'est là un thème familier à la sociologie contemporaine. Les effets de l' "impact" atteignent à présent les refuges les plus délicats. La sensibilité esthétique des Arabes de notre temps paraîtrait devoir rester hors d'atteinte : elle s'étire aujourd'hui en une formidable amplitude d'aventures : ici l'innovation abjurante, là subsistance et fidélité

Bien sûr, au coeur de ces configurations inégales et mouvantes demeure cette "personnalité" collective que postule l'analyse et que constate l'expérience. Aucune définition ne la serrera d'assez près. Comment la nommer, ou plutôt, comment la reconnaître ? Disons plutôt qu'elle est réserve, foyer, recours ultime, ce qui "rend tout le reste par surcroît". Mais à la situer seulement sur le plan historique, elle apparaît comme se réduisant en définitive, dans la période présente, au sentiment des Arabes de n'être pas l'Autre. Cet Autre dont, peu à peu, dans un monde uniformisé, rien ne les distinguerait plus qu'un aveu proclamé du différentiel.

Sans doute entre-t-il, dans une telle réduction, un attentat. Mais cet attentat, les Arabes ne l'accomplissent-ils pas avec nous à mesure qu'ils quittent le plan du sacral, ainsi que les y engage l'histoire contemporaine, au scandale de mystiques et de traditionalistes ? Telle est en effet leur aventure présente. Et sans doute aussi la nôtre. Dans une évolution aux contenus de plus en plus planétaires, les groupes perdent leurs propriétés. Regardons à nouveau la figure que nous proposait ce motif ornemental arabe. Dans un monde qui de plus en plus se nivelle et se renouvelle, l'intérieur du polygone a perdu son intimité chaleureuse, sa vacuité rayonnante. Pressé de toutes parts par les choses, il s'emplit à son tour de choses. L'arche du passé oriental s'emplit des eaux d'un nouveau déluge.

Jacques Berque

Notes

(1) L. Massignon, "Les méthodes artistiques d'Islam", *Syria*, 1921.

(2) cf. les *Fuṣûs al-ḥikam* d'Ibn 'Arabî, tr. Burckhardt, p. 77 sq.

(3) Ernst Diez, "A stylistic analysis of islamic art", *Ars islamica*, t. V, 1938, p. 36 sq.

(4) Ernst Diez, "Simultanity in islamic art", *Ars islamica*, t. IV, 1937, p. 186 sq.

(5) Creswell, *Early muslim architecture*, 1932, p. 97-98.

(6) A. Gabriel, *Les fouilles de Fosṭât et les origines de la maison arabe en Egypte*, 1921; Pauty, *Palais et maisons d'époque musulmane au Caire*, p. 52 sq; G. Wiet, et L. Hautecoeur, *Les mosquées du Caire*, t. I, p. 98 sq.

(7) Ernst Diez, "Simultanity...", *Ars islamica*, t. IV, 1937, p. 185.

(8) J. Baltrusaïtis, *Le Moyen-Age fantastique*, 1955, p. 83.

(9) Les "diagrammes-symboliques" ou *yantra*-s comprennent cependant aussi la figure dite *ganapati-yantra*, indiquant l'identité du macrocosme et du microcosme. Mais elle diffère essentiellement du polygone étoilé de l'art arabe. Cf. A. Daniélou: *Le polythéisme indou*, 1960, p. 538.

(10) Ernst Herzfeld, *Inscriptions et monuments d'Alep*, 1955, t. I, notamment p. 123.

(11) Cf. les suggestifs développements de G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, 1958, notamment p. 148, sur le "complexe de Jonas".

(12) J'ai développé ces vues avec plus de détail dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, XXV, 1958, pp. 38 sq., "Droit des terres et intégration sociale au Maghreb".

(13) Trait vigoureusement mis en évidence dans l'article novateur de L. Massignon. Cf. aussi mes *Arabes d'hier à demain*, 1960, p. 229 sq.

chercher bien loin dans le temps, ni très profond dans la *psyché* collective pour restituer à une telle typologie sa part de vérité. En tout cas, elle fournit une hypothèse de travail grossière, mais commode. On touche peut-être dans cet antagonisme alterné quelque chose qui rend compte de démarches observables de l'Orient et de l'Occident.

L'Orient se veut efflorescence. L'Occident se fait par rassemblement, condensation. Comme la grande rose de Notre-Dame, qui semble puiser tout autour d'elle la sève des choses, il cherche à exprimer, au sens le plus physique du terme, ce qui l'entoure. La ville orientale rayonne à partir d'un centre, en ordre radioconcentrique. Au contraire, l'ordre hellénistique, celui du vieil urbanisme méditerranéen, comme celui de New-York aujourd'hui, s'affirme angulaire et carré, à la fois abstrait et naturaliste.

L'Occident se répand dans le monde par colonisation, investissement. Partout il cherche à se créer des "points d'appui", des "bases", à dominer des "zones", d'où il drainera les réalités vers le centre, superbement appelé "métropole". L'arabisme traditionnel puise sa force expansive dans la densité de la famille patriarcale, de l'honneur tribal. Et de même qu'il pousse l'inspiration agnatique jusqu'à ses dernières conséquences institutionnelles et morales, il s'étoile, dirait-on, en entreprises guerrières, en "pointes" poussées tout autour de lui. Le bédouinisme se dilate dans l'espace du désert. Aux époques conquérantes, il crée cet espace autour de lui. Le califat domine, de l'Indus à la Septimanie. Au déclin de l'époque coloniale, au moment où l'émancipation arabe fait sauter les démilitations par lesquelles les Empires tenaient le monde comme dans une nasse, rien de plus symptomatique que le comportement des deux partenaires. L'Occident cherche à maintenir sa vieille alliance avec la nature, à s'imposer par la pesanteur, l'ancrage. Au contraire, l'Orient cherche à agir par l'envolée, l'aspiration qui brave les frontières, et presque la matière. Il impute à dissonance, à péché, les manifestations du multiple et du périphérique. Il défie de la sorte l'histoire au moment même où il la fonde. Et la discorde intime qui s'ensuit en lui-même n'est pas moins grave que celle qui tiraille son rival occidental entre l'égoïsme de ses réalisations et la fidélité à la démocratie.

Sera-ce forcer les faits que d'alléguer des exemples concrets de ce contraste d'allures ? Beaucoup viennent à l'esprit. Mais, pour ne pas verser dans une actualité trop brûlante, reportons-nous à la fin des Croisades, autre époque significative de tensions entre l'Islam et l'Occident. Nous constaterons des anticipations bien curieuses. Le pouvoir franc, de plus en plus menacé, se cramponne, dirait-on, au paysage, au petit fief, au donjon. Il se fait topographie. Aussi bien subsiste-t-il encore, sept siècles après, dans tel relief monumental, dans telle toponymie. Au contraire,

l'Islam qui lui donne l'assaut, se réclame d'un sultanat universel. En quelque sorte, pesanteur d'un côté, implanation, terroir, lieu-dit. Et de l'autre, quelque chose de dilatable à l'infini : non pas impuissance sur les choses, tant s'en faut, mais signe plus volontiers que chose.

* * *

A l'échelle des grands espaces et des longs cycles, la période contemporaine avait vu l'expansion impériale. Le repli intimiste de l'Orient, qui paraissait alors définitif, démentait les suggestions conquérantes de son art. Ce n'est pas un rayonnement, mais au contraire le secret, l'intériorité, *kitmân*, qui caractérise alors, pour longtemps, l'Islam. Puis vient sa réaction nationale. Or celle-ci est étroitement conditionnée par l'adaptation au monde moderne. Ce monde est celui de la réalisation matérielle. *Réalisation* n'est pas loin de *réification*. De fait, quiconque veut agir doit, dans une certaine mesure, se quantifier, se solidifier.

Déjà les rencontres de l'Orient avec l'Occident lui avaient infligé l'aliénation. Et pis encore : l'altération. En revanche elles lui fournissaient comme un roc où s'arcbouter, une pression contre quoi réagir. Les Arabes essaieront dès lors d'emprunter à la force externe son efficacité. Et, pour commencer, ses nomenclatures. Retour inattendu ! De même que jadis la cour 'abbasside envoyait ses grammairiens au désert y collecter des vocables, l'Orient actuel consacre beaucoup du travail de ses académies à naturaliser dans la langue du *ḍâd* l'outillage et les panoplies de l'Occident. Paradoxalement, l'Occident est convié à jouer, dans cette phase, le rôle que jouait autrefois le Bédouin. La chasse aux objets a remplacé, il est vrai, la chasse aux mots. Mais, dans les deux cas, il s'agit pour la cité arabe d'acquérir d'autrui ce qui lui est nécessaire et de l'incorporer à ce classicisme auquel elle essaye de se garder pure, en le gardant pur.

Une telle pureté est-elle possible ? Est-elle souhaitable ? Beaucoup des intéressés en doutent. De là une inquiétude, agitée par la double exigence de l'efficace et de l'authentique. Expansion dans la fidélité, pluralisme dans l'unité : ces deux caractères, ou plutôt ces deux idéaux se disputent toutes les catégories de la vie arabe. Leur équilibre difficile échappe le plus souvent à l'étranger, qui n'en perçoit que les contradictions. Trop souvent même il échappe aux prises de l'intéressé lui-même, dont la pensée et l'action s'écartèlent entre l'un et l'autre. Il est un domaine cependant où l'un et l'autre s'intègrent : c'est celui de l'art. Mais non plus de l'art savant qui, tracassé de modèles étrangers, s'éloigne des prototypes traditionnels, au point de créer de nouveaux genres et de nouvelles matières : roman, poésie libre, peinture figurative ou abstraite, musique symphonique, etc. Mais l'humble ornementation qui survit sous le burin du dinancier ou l'aiguille de la brodeuse, reproduit fidèlement le polygone étoilé. Ce

rappels archaïques. A des thèmes d'une fabuleuse ancestralité orientale, il en mêle d'autres, méditerranéens ou africains, à moins qu'il ne réinterprète en décoration asiatique un classicisme hellénisant. Mais un tel mélange répond aussi à son histoire concrète. La civilisation arabe s'est bien faite d'un échange entre des fraîcheurs archaïques, alimentées de très loin et de très profond, et les enracinements de vieilles cultures. C'est peut-être là l'origine de contrastes que nous voyons éclater partout dans ces sociétés, où ils paraissent vraiment fondamentaux. L'opposition du bédouinisme et de la citadinité domine toute la littérature et toute la sensibilité arabes. Celle du sémitisme et de l'hellénisme se dispute la pensée du Moyen-Age. Aujourd'hui celle de l'arabisme et de l'occidentalisme crée à son tour un style bien personnel d'action.

Nous voici donc ramenés au présent par l'observation de ces polygones étoilés où se résument, semble-t-il, les caractères de l'art islamique qu'on a essayé de schématiser ci-dessus : "inanimation", emploi du vide, simultanéité, baroque. Mais à tous ces éléments, une telle forme confère son propre sens. Considérons-la au repos. C'est la projection au sol d'une *qubba*, motif architectural lié au rite et à la prière. De la combinaison qui s'y opère entre le cercle et le carré se dégage une symbolique évidente : celle même de la figure dont s'illustrent certains manuscrits d'Ibn 'Arabî pour montrer l'union des principes spirituels et naturels dans l'univers vivant. L'interprétation moderne du psychanalyste ne s'éloignerait guère, au fond, d'un tel classement. Tout en le colorant de sexualité, elle insiste sur l'antithèse des deux systèmes de ligne. Jung voit dans le cercle un ventre, une matrice, suggestion d'intimité féminine; dans le carré un "réduit", suggestion de masculinité. Que le cercle soit inscrit, comme dans le motif arabe, il dégagera de l'ensemble une signification masculine.[11] Le *vide mâle* avions-nous déjà dit. Or, c'est bien cette vigueur, liée à l'élan centrifuge, qui caractérise une telle forme. On l'a déjà noté. "Nous autres, Européens, partons des lignes géométriques de la membrure, pour aller vers l'intérieur. Eux [les artistes arabes] partent des éléments constituant le "remplissage". Il s'agirait là d'ornementations sur les monuments d'Alep. Mais la remarque est de portée bien plus large. Cette poussée du dedans vers le dehors, cette introversion épanouie et débordante, si l'on peut dire, ne la retrouvons-nous pas dans bien d'autres domaines de ces sociétés ?

* * *

N'allons pas très loin d'Alep. Dans la riche plaine céréalière, jadis découpée en apanages, et qu'illustrent çà-et-là des bourgades aux curieuses huttes coniques, ce n'est pas d'une autre façon que s'exerçait la seigneurie terrienne.[12] De la Châmiyé syrienne à la Châouia maghrébine, les *latifundia* procédaient par expansion du foyer central vers la périphérie, et non pas

du périmètre vers le dedans. Jusqu'à ce que les réformes contemporaines, le développement du contentieux foncier et la généralisation de pratiques cadastrales eussent renversé le mouvement, c'est de la force sociale du propriétaire que rayonnait la poussée du champ. Plus anciennement encore, sur les bords du Nil, le *multazim*, avant que le fellah n'eût acquis le droit de propriété, dominait le terroir non par implantation parcellaire, mais par vocation aux sous-multiples (*qîrât'*-s) de l' "entier" que constitue le terroir du village. Ainsi l'ordre féodal de l'*iqtâ'* imposait-il, en dépit des techniques de l'arpentage et de l'irrigation, une démarche fondée sur l'expression de la force sociale plutôt que sur la délimitation matérielle. Il n'y aurait pas grand effort d'imagination à faire pour trouver dans notre polygone étoilé le schéma d'un tel processus.

La façon dont l'art arabe répète, avec tant d'obstination, les thèmes polygonaux postule en effet le refus de l'enceinte, l'horreur du fermé, du délimité.[13] Or, comment concilier ce principe avec d'autres faits aussi spécifiques de cette civilisation: le repli de la famille, la netteté des interdits, sanctionnés par des peines qui sont des "limitations", *ḥudûd*, le blottissement de la maison autour de la cour intérieure, et le goût du jardin scellé ?

Ici doivent entrer en ligne de compte ces équilibres, ces compensations qu'au prix souvent de subtiles dénivellations, d'alliances inattendues, d'apparents contrastes ou d'ambiguïtés, les sociétés humaines font jouer entre les éléments hétéroclites dont elles sont faites. On a longtemps opposé l'activisme occidental au "fatalisme" oriental. Et réciproquement, comme par un chassé-croisé, nous nous avisons que l'Occident se réclame d'une morale intérioriste, poursuit le péché dans les concupiscences les plus secrètes, les replis du coeur les plus profonds, et ne voit volontiers que légalisme la morale de l'Islam. L'Orient, en revanche, aime à se qualifier comme le lieu du *rûḥ*, de l'âme, et toute une génération arabe s'est complue dans l'antithèse morose du recul politique et du privilège spirituel. Si même nous dégageons ce contraste de ce qu'il a d'outré, ou tout au moins de ce qui tient trop en lui à une histoire souffrante, nous ne pouvons pour autant échapper à une vision antagonique où deux couples d'alternances semblent, jusque dans le détail, s'opposer en se contrebalançant.

	Type moral	Type d'activité
"Orient"	légaliste	"idéaliste", affectif
"Occident"	intérioriste	"réaliste", concret

Bien entendu, ces qualités, bien schématiques, ne correspondent plus à l'observation du temps présent : mais justement, c'est qu'a joué, et que joue de plus en plus, l'uniformisation du monde. Il ne faudrait pas aller

finement travaillées d'ombres, nous nous avisons qu'elles concourent toutes à y produire ce qu'un esthéticien appelle très justement du "remplissage existentiel".[3] Elles organisent et meublent une surface à deux dimensions. Grande différence avec l'art occidental qui, depuis la Renaissance, semble, par la conquête du relief, et de la perspective en profondeur, faire écho à l'émancipation de l'individu par rapport à la destinée. Au contraire, l'art arabe, inlassablement épris de surfaces planes, s'en tient à une esthétique de polarité. Cette polarité, nous la reconnaissons bien. Nous la retrouvons en morale : c'est celle du licite et de l'illicite. Il y a plus. Etalant un champ de signes intimenent liés au spirituel, l'art arabe, dans une certaine mesure, dissout la matière. On l'a appelé art d'immatérialisation.[4] Au lieu de conférer son autonomie à l'objet, de tendre, comme Pygmalion, à le douer d'une vie extérieure, il l'annule en le façonnant. Il le soumet à l'épuisante affirmation unitaire, à l'insatiable répétition du verbe. L' "objet d'art", dans cette logique, n'existera pas comme tel. Car nul objet n'y peut s'abriter de l'idée. Nulle contingence, nulle opacité, nul "arbitraire", pour parler comme les linguistes, ne peuvent faire qu'il ne reste diaphane au Créateur, et que sa fonction ne soit de porter toujours, plus outre, au delà des résistances de toute matière et de tout galbe, le regard affamé de Dieu.

Aussi, très concrètement, la paroi s'évase-t-elle sous la poussée de l'esprit. La surface se fait creu. Au fond de la mosquée, la cavité du *miḥrâb* attire la prière. On l'appelle parfois, de façon frappante, *al-mujawwaf* "le concave".[5] Tout s'organise ainsi autour d'un vide. Par exemple, un cube d'air libre, sur lequel s'ouvrent, en croix, des salles : et voilà l'ancienne *madrasa*. Visitons de vieilles maisons du Caire, comme il en reste du côté de Bâb Zuwayla. Par exemple celle de Gamâl al-Dîn Abû Dahab.[6] Une fois passées les chicanes de l'entrée, vous accueille une *zurqâ'a* encadrée d'*iwân-s*. Sur les murs de la grand'salle, ou *qâ'a*, parfois en étage, et dite alors *mu'allaqa*, s'évident des creux, des niches. Tout se passe comme si une poussée du dedans vers le dehors venait bosseler les parois.

Cette esthétique du *vide mâle*, si l'on peut dire, offre encore un autre caractère, la simultanéité. Entendons-nous. "Toute structure qui combine deux formes élémentaires : par exemple un carré aux coins arrondis et qui accentue une forme en la forçant peu à peu par une autre forme, est simultanée".[7] La simultanéité vient à son comble lorsque deux dessins s'interpénètrent. Or c'est là un motif très fréquent dans l'art musulman : des formes angulaires s'entrecroisent en labyrinthe. L'arabesque, se ramassant sur elle-même, devient entrelacs. Plus frappantes encore ces rosaces emmêlées en dédale, dont il me faut parler avec un peu plus de détails. Dans ces figures, la ligne se pelotonne sur elle-même. Elle propose

ainsi une énigme. Bien que sa complexité obéisse à une structure rayonnante, celle-ci ne se démêle qu'à l'aide d'un fil conducteur. Ce thème, dont on devine les puissances de suggestion, a passé d'Islam en Occident vers la fin du Moyen-Age. On retrouve dans l'art européen ces entrelacs si particuliers d'allure, que ce soit sous forme de rosaces polylobées ou de dédales. Ils portent alors le nom significatif de *gruppi moreschi*, *arabeschi*, *cordelle alla damaschina*.[8] On comprend ce qui, dans cette graphie, à la fois repliée sur elle-même et s'épanouissant en étoile, séduit les artistes italiens. Vinci lui-même l'a reproduite, et Dürer à son tour s'inspira de la reproduction. J'ai pu retrouver ces rosaces, indirectement issues de Damas, dans les cartons de l'Albertina. Le *Catalogue*, rédigé en 1808 par Adam Batsch les appelle naïvement "dessins de broderie". Effectivement, aujourd'hui encore, rares sont les dentelles, les maroquineries les plus courantes, l'article "oriental" le plus divulgué, qui ne reproduisent un dessin véritablement privilégié. Car ce motif, on le retrouve partout, de l'Iran au Maghreb, de l'architecture aux mobiliers, et du musée au bazar.

Regardons-le plus près. Il comporte le carré et le cercle, ou plutôt circonscrit au curviligne une géométrie angulaire, tout en avancées, en redans, en angles offensifs. La surface interne, elle-même marquée d'un dispositif rayonnant, semblable au jet d'eau dans la cour d'une maison, semble se répandre en conquérante sur l'extérieur. L'art islamique n'est certes pas le seul à pratiquer la rosace. Mais quelle différence entre celle de ses *minbar*-s et les motifs concentriques, à registres étagés, que présente telle "barrière" boudhique[9]. Quelle différence entre ce polygone expansif de l'Islam et la corolle du lotus indien. Comparons-le aussi à la "rose" de nos vitraux gothiques, celle de Notre-Dame par exemple : ici, tout converge vers le foyer, le monde afflue des lisières vers une cîme intérieure et secrète. A ce rayonnement introspectif, si l'on peut dire, s'oppose l'éclatement agressif du motif arabe.

Ce cercle interne qui se dilate en poussées angulaires sur l'environnement, c'est le *muhr*, terme aux résonances canoniques. Le nombre des angles varie. Technologiquement, ce sont des *qunād*, peut-être parce qu'ils font penser au pain de sucre "candi". On a donc le trois-pointes *abû Thalāthat qunâd*. Le "sceau de Salomon", à six-pointes, sera dit aussi *Shamsa*, "soleil", et *zahrâ'* le huit-pointes, lumineux comme la planète Vénus. On compte jusqu'à onze et douze cornes dans des ornementations alépines, où les deux rythmes, pair et impair, s'entrecroisent de la façon la plus subtile.[10]

Que ces effets rejoignent, par d'autres voies, ce que l'art occidental qualifie de *baroque*, il n'y a rien là qui puisse surprendre. L'art islamique tend au baroque par la combinaison qu'il opére constamment entre sources diverses d'inspiration d'une part, et d'autre part entre styles élaborés et

SUR UN MOTIF ORNEMENTAL

Par

J. Berque

Professeur au Collège de France

Une rosace d'un type particulier, le polygone étoilé, revient à profusion dans la décoration arabe, que ce soit sur le marbre, le stuc, le métal, le bois ou le cuir. Or elle nous paraît répondre non seulement à un style esthétique, mais à un certain type social. A l'appui de cette idée, nous ne chercherons pas d'arguments dans une documentation archéologique. Nous aimerons mieux en demander à la recherche concrète de structures du présent.

* * *

Voici quarante ans, déjà,[1] L. Massignon insistait sur la méfiance que la nature inspire aux artistes arabes. Malgré de brillantes exceptions, ils s'en tiennent le plus souvent à "l'inanimation des formes périssables". Et leur imagination plastique révèlerait une sorte d'inversion par rapport à la nôtre. Alors que chez les Occidentaux la métaphore poétique gravit l'échelle hiérarchique des êtres, rend vivante la roche, transmue l'arbre en animal, et que notre art, qu'il soit grec, romain, gothique ou romantique, anime et personnifie la nature, ce serait, dans l'imagination arabe, juste le contraire. Pour elle l'animal a les grâces d'une fleur, et celles-ci ressemblent à des pierreries. Le privilège du minéral, à l'opposite de toute mobilité humaine, réside dans sa plénitude.[2] Il s'en faut toutefois que l'arabesque répudie la vie avec tant d'absolutisme. Abstraite par ses thèmes, il est vrai, puisque ceux-ci sont avant tout scripturaires, elle appelle pourtant la psalmodie, donc le son, car ce texte est Verbe. Et sa matière s'éploie avec une telle sensualité que des imitateurs chrétiens, comme celui qui a sculpté les chapiteaux de Saint-Sever, la reproduisent en ne retenant d'elle que le périple sinueux. Même, elle ne néglige pas toujours le recours au motif d'observation. Seulement elle l'absorbe, l'incorpore, le transforme. Du rampé d'une vigne, elle tire des spirales. D'un paysage elle n'avoue que le rythme. Défiant toute division scholastique entre la matière et l'esprit, elle les unit par la consonance des paroles suscitées, des lignes serpentantes, et de reliefs au grain délicat.

Mais ainsi savourée et épuisée, la vie se sublime. Si nous examinons la manière dont l'arabesque, ou d'autres ornementations islamiques, se disposent par vastes plages, en harmonies de blancs ou d'ocres légers

suprême (ghafr) ... (Ma'arrî suggère que Dieu pourrait faire articuler son langage (consciemment) par Ses serviteurs, mais eux ne comprennent pas). Et pourtant, le chant de la pauvre esclave est louange de Dieu pour les hommes pieux. Suit un étonnant apologue: une immense pierre noire, sur laquelle le soleil laisse voir un minuscule corps vivant et mobile, pourrait parler à Dieu, par les mouvements de ce petit corps (probablement une formi), autant et mieux que le verre transparent lui parle par le vin que le buveur y contemple (Ma'arrî semble faire allusion au proverbe: Dieu voit bouger la fourmi noire dans la nuit noire, sur la pierre, ṣakhrat ṣammâ)[6].

b) p. 373 : dialogue de Ma'arrî avec son âme (mauvaise), en présence de Dieu. Il compare le sort que son âme lui a procuré à celui d'un oiseau qui, venu se percher dans un arbre, à la nuit, se plaint prolixement du mal que lui afait son âme, si bien qu'un homme vigoureux, excédé, met la main sur lui pendant qu'il somnolait dans la sécurité; de peur, l'oiseau cesse de roucouler, et l'homme, insouciant et content, va l'enfermer dans une prison pour oiseaux. Le matin venu, il l'attache par la patte à un fil de maçon, qui tire sur lui. De midi au soir l'oiseau agonise, des enfants lui préparent un linceul. A l'aube suivante l'oiseau pend, la tête en bas, et ses cris de détresse sont une louange à la gloire de Dieu protecteur des affligés (sous l'apparence du sarcasme, Ma'arrî rejoint ici la fameuse thèse ash'arite du "taklîf mâ lâ yuṭâq", qui inspire le vers attribué à Ḥallâj et à 'Aynulqudât Hamadhânî : alqâhu fîlyammi maktûfan... = Dieu a jeté l'homme, les bras liés derrière le dos, dans l'abîme de la mer, et puis Il lui a dit : "ne va pas te mouiller".[7])

c) p. 2 (cf. Fischer, p. 53) : Ma'arrî discerne, à travers des signes décevants, une gloire divine; après les gazelles au désert, les colliers et anneaux de pied des belles, il évoque ces lueurs étranges aperçues par des personnages mythiques, Shammâkh, (qui la comparait à "Shi'ra'l'abûr (peut-être un des nuages de Magellan) ([8]), celle du feu de 'Aqîq, et ce troisième feu qu'alla visiter l'Ibâḍî 'Adi, qu'il disait consumant même le ghâr et l'aloès (allusion amère à Qor. XX, 9 sur le Buisson Ardent). Ma'arrî cite ensuite le feu d'Abû'l Ḥabâhib, c'est à dire le feu follet, qui se mêle aux ténèbres en glorifiant Dieu. Les deux feux du chagrin et de la soif, ajout-t-il, se réjouissent en Dieu. Et il termine par l'épée nue, sanglante, qu' allume sur la cuirasse qu'elle heurte une lueur semblable à la dernière clarté d'un mirage, poussant à prier Dieu plus vite que ne le fait la planète Mars. Son fil (de cette épée) prouve ainsi la puissance divine primitive, aussi stérile en cela que le colostrum. (NB : certes, le colostrum le premier lait est stérile, mais il purge le méconium, et surtout, il annonce la montée prochaine du vrai lait maternel).

Louis Massignon

Notes

(1) sur Ibn al-Râwandî. Ma'arrî, ap. ghufrân; et les citations groupées par Paul Kraus d'après Abû Ḥâtim Râzî.

(2) sur "Juḥûdî..." cf. discussion ap. dîwân de Ḥallâj, 2me éd. Guethner, p. 64-65; et trad. Cahiers du Sud, 1955, p. 71-72, 141.

(3) sur Râzî, cf. l'éd. P. Kraus de la liste de ses oeuvres établie par Bîrûnî; et sa réfutation par Nâṣiré Khosro.

(4) Cf. Fuṣûl, p. 94 et 96 pour un emprunt conscient, avec transposition nuancée de la stylistique comique chez Ma'arrî.

(5) Dhorme, ap. Mél. Massignon, t. 2.

(6) dabîb al-nimlat al-sawdâ fî'llaylati'l zalmâ', 'alâ'lṣakhrati'lṣammâ.

(7) Ḥallâj, dîwân, 2e éd. Guethner, p. 122.

(8) C'est l'opinion du doyen F.E. Bustany, de Beyrouth. Pelliot, frappé de constater que les premiers explorateurs de l'hémisphère austral avaient été des navigateurs arabes (vers Zanzibar et Madagascar), pensait qu'ils avaient dû observer les nuages de Magellan dont on sait que l'étude a été capitale pour le calcul de la vitesse d'expansion de l'univers. De fait, M. Destombes m'a signalé que Sûfî, complétant Ptolémée au moyen d'observations nouvelles, signale, près du pôle sud, d'après des "kutb al-anwâ" qu'il s'agirait d'identifier deux nuages stellaires, les deux nébuleuses en question, (cf. Sûfî, tr. fr. Schyllerup).

blasphêmes par amour. — Chez le grand clinicien Râzî[3], il y a régression de la foi musulmane vers le culte déiste d'un simple Démiurge, coéternel à quatre autres éléments premiers de l'univers, selon une pensée de source hellénstique. — Chez Omar Khayyâm, qui se rattache, Aḥmad Ḥâmid al-Ṣarrâf l'a montré, explicitement à Ma'arrî à travers Tuhamî, dont le bref et si pessimiste dîwân n'a pas encore été étudié comme il le mériterait, il y a une sorte d'assombrissement du monothéisme amer de Ma'arrî, que nous allons analyser, et au fond duquel nous croyons trouver encore une lueur de Tawḥîd, résignée, mais très pure.

2. On aborde généralement l'étude de la psychologie religieuse de Ma'arrî dans les Luzûmiyyât, ou dans la Risâlat al-Ghufrân. Je me refuse à utiliser ce derniet texte, car il a été rédigé, phrase après phrase, en fonction de la Risâla d'Ibn al-Qâriḥ, et Ma'arrî y entre dans la dépendance de la pensée de cet intellectuel alépin. — Quant aux Luzûmiyyât leur passage le plus révélateur se trove dans les vers célèbres où Asin Palacios a discerné l'origine du "pari de Pascal" : "l'astronome et le médecin vont disant qu'il n'y a pas de résurrection après la mort. Et moi, je leur réponds : si vous avez raison je ne suis pas le perdant; mais si c'est moi qui ai raison, malheur à vous deux". C'est le principe même du Pari de Pascal, et Ghazâli, reproduisant les deux vers de Ma'arrî dans son "Iḥyâ", a légitimement annexé cet argument à son apologétique. En effet, la Résurrection n'ayant pas encore eu lieu, son existence ou son néant ne peuvent être l'objet d'un choix actuel; mais il n'y a pas seulement le dilemme être-néant, il y a pour tout homme vivant, luttant, la catégorie du devenir, qu'il doit postuler positif, et non négatif, dans le sens de la vertu (théologale) de l'espérance la plus indomptable, celle de tous les Prométhées qui ont travaillé, par leurs découvertes, au progrès de l'humanité. La Résurrection *devient*, de par l'effort même de tous les opprimés qui savent qu'un jour la Justice vaincra l'oppression.

Laissant de côté le reste des Luzûmiyyât, nous préférons étudier ici un texte antérieur de Ma'arrî, les Fuṣûl[4] waghâyât (éd. Zenâti, 1938, 482 pp. du Ier volume, contenant les ghâyât ALIF-KHA). Parce que les Fuṣûl tendent à sortir du dilemme entre le malheur de la condition humaine et la sanction implacable portée par la Loi divine, en se raccrochant à un moyen terme, un devenir qui s'esquisse timidement dès maintenant dans ce "feu follet" sans chaleur qui présage, "miraculeusement" le feu de l'hospitalité réconfortante pour le nomade égaré, qu'il dupe, mais par là même exerce à l'espérance. Il faut faire confiance au destin, même, et surtout, quand il semble anéantir nos voeux les plus intimes, que nous devons maintenir à tout prix par un pari pascalien.

3. Les Fuṣûl ne sont pas un pastiche coranique, car Dieu n'y intervient

pas à la première personne; c'est une série d'apologues décrivant les péripéties dés espérées des existences, non seulement humaines, mais animales, confrontées avec le décret-prédestinatien de la Loi divine qui les flagelle. Mais il y a là, et c'est digne d'attention, une accumulation inégalée de termes arabe rares, dressée comme une protestation du langage arabe des créatures, contre l'arbitraire insoutenable de la Parole Divine Créatrice. Ma'arrî expose et "parle" cette protestation par l'approfondissement du caractère ambivalent des racines trilitères sémitiques, ambivalence qui n'est résolue que par le mécanisme de l'*i'râb.*, quand il s'agit de différends entre des hommes. Mais ici, Ma'arrî montre, dans un passage étonnant, que Dieu fait signifier aux racines ambivalentes le *contraire* de la signification que les hommes leur confèrent, eux, créatures viles et pécheresses (texte de la p. 252, traduit in fine; où Dieu se sert de la racine KFR pour le pardon, et nons pour le reniement; de même pour la racine GHFR); ce qui laisse sous-entendre que le dernier mot sera à Dieu, mais que nous ayions ou non accepté (changeant notre conduite) le changement de qualification morale que Dieu impose finalement à la signification mauvaise que nous attachons à ces racines. Prenons, par exemple, le sacrifice proposé à Abraham; pour l'homme c'est un génocide affreux; pour Dieu, c'est l'holocauste d'un coeur qui L'adore. On connaît les méditations de Kierkegaard sur ce thème dramatique (Furcht und Zittern) et la solution héroïque de son ambivalence. Seules les langues sémitiques, vouées à la révélation divine, présentent de tels problèmes à la raison humaine scandalisée. Nous donnons in fine la traduction résumée de quatre de ces apologues les plus caractéristiques.

4. J'avais pensé examiner ensuite les hypothèses fréquemment formulées sur l'origine étrangère, non-arabe, de l'impiété de Ma'arrî; influence hellénistique (cf. Thughûrî), indienne, ismaelienne (Mu'yyad Shîrâzi). Mais à quoi bon, puisque je crois avoir montré que Ma'arrî était avant tout un grammairien arabe, un amant de la l'i'jâz coranique, de cette modulation basale qui rythme le Livre, selon une vocalisation significatrice dont Dhorme[5] a montré qu'elle remontait au temps d'Hammourabi, marquant ab antiquo la langue arabe du sceau de l'inspiration prophétique, privilège exclusif réservé aux Sémites descendants d'Abraham.

5. Voici, comme justificatifs de l'interprétation de la pensée de Ma'arrî en tawḥîd (où je ne vois pas trace de kitmân), en traduction résumée, trois passages caractéristiques des Fuṣûl. Je rappelle que Fischer a doné, au point de vue purement grammaticale, une admirable étude sur plusieurs Fuṣûl.

a) p. 252 : Nous renions les grâces (nakfuru), et Dieu fait expier les fautes (yukaffir). Malheur au kâfir, et gloire au Mukaffir. Nous rechutons dans la maladie du péché (naghfiru), et Dieu est le Seigneur du pardon

SUR LA LOYAUTE D'AL-MA'ARRI

EN MATIERE DE TAWḤID

Par

Louis Massignon

Dans l'histoire de la philosophie arabe, on classe parfois Ma'arrî parmi les sceptiques, les incrédules, voire les athées; il figure alors sur la liste des penseurs impies, avec Ibn al-Râwandî, Ḥallâj, Muḥammad-b-Zakariyâ Râzî, pour finir par Omar Khayyâm.

Sous les déclarations parfois blasphématoires de Ma'arrî ne subsiste-t-il pas un déisme de base, comme chez Voltaire et Lessing au moins ?

Dès nos premiers entretiens sur les "iṣṭilâḥât al-falsafiya", à l'Université du Caire, en 1912-1913, entre Taha Ḥussein et moi-même, ce problème avait été posé. Plus tard, lorsque Taha Hussein publia sur Ma'arrî une monographie, il m'avait suggéré faire l'anlyse critique de la psychologie religieuse de Ma'arrî, centrée, me disait-il, sur un acte de foi rudimentaire, mais essentiel.

Près de quarante ans plus tard, invité à associer ma voix au concert d'hommages qui vont au grand philosophe social égyptien, à l'enseignant de tous les peuples d'expression arabe que ses "Ayyâm" et son "du'â'l Karawân" ont émus de compassion fraternelle, — je dédie à cet ami cet essai sur la loyauté de Ma'arrî en matière de Tawḥîd, essai dont les lignes qui suivent donnent la structure essentielle, sans toutefois y ajouter tous les développements que, faute de temps libre, je n'ai pu qu'esquisser ici.

1. La liste des "athées" donnée plus haut est faite par des hérésiographes qui les dénoncent comme ayant voulu "imiter le Coran" dans des compositions stylisées ad hoc. Le plus ancien, Ibn al-Râwandî,[1] poussa logiquement la thèse mu'tazilite du Coran créé jusqu'à nier l'i'jâz, l'incomparabilité du langage du texte sacré, son caractère miraculeux d'âyât. Il en déduisit que les prophètes étaient des imposteurs, et aboutit à un déisme de la religion naturelle. de style hellénistique. —En pays de culture "scripturaire", comme le Dâr el-Islâm, le "tawhîd" minimisé d'un Ibn al-Râwandî n'est plus valide. Chez Ḥallâj, un désir mystique ardent le poussait à s'unir à la "rûḥâniya" du Prophète recevant le Coran "à l'état naissant", et les blasphèmes impressionnants qu'il prête à Iblîs dans ses "Ṭawâsîn", comme "Juḥûdî laka taqdîss" "mon refus de T'obéir (en me prosternant devant Adam)[2] c'est pour Te proclamer saint", — sont des

PRESENTATION

Au grand maître de la pensée arabe cotemporaine;

A l'Erasme des lettres arabes, promoteur des Etudes Classiques, gages d'une véritable Rennaissance littéraire;

Au grand coeur qui compâtit aux souffrances et aux misères des humiliés et des offensés;

A la grande intelligence, qui a su pénétrer dans l'intimité des oeuvres les plus hautes de l'esprit humain;

Au fin critique, qui a établi des nouvelles échelles des valeurs, en renversant les fausses idoles de la littérature;

Au libre penseur, qui a lutté et souffert pour l'indépendance de l'esprit;

Au charmeur des esprits, par sa voix suave, le rythme de ses phrases, l'harmonieuse construction de sa prose;

A TAHA HUSAIN

Un groupe de ses amis et disciples, qui ont puisé aux sources de sa sagesse, offre ces MELANGES, en témoignage de reconnaissance pour l'oeuvre magnifique qu'il a édifiée.

Abdurrahmân BADAWI

MÉLANGES

TAHA HUSAIN

Offerts par ses Amis et ses disciples

à l'occasion de son 70ième. anniversaire

Publiés par

Abdurrahman BADAWI

DAR AL-MAAREF

LE CAIRE — 1962

MELANGES

TAHA HUSAIN